

Costanzo Preve

Storia dell'etica



*editrice
petite plaisance*

L'etica nasce storicamente come funzione sociale diretta della riproduzione comunitaria, secondo una logica che la teoria dell'evoluzione di Darwin descrive in modo sostanzialmente esatto. Ma, dal momento che l'uomo è un ente naturale generico dotato di ragione e linguaggio, e che il suo sviluppo sociale si compie dialetticamente attraverso un'articolazione classista della comunità, ad un certo punto sorge necessariamente una problematizzazione morale dei fondamenti dell'etica tradizionale.

Questa storia dell'etica, ispirata al metodo della logica della storia di Karl Marx, parte dalla dialettica dicotomica fra Misura e Dismisura nel modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti della Grecia classica e si sviluppa sulla base di passaggi storici successivi.

Si considerano in particolare il modo di produzione schiavistico antico ellenistico-romano, i due aspetti dell'etica cristiana dal momento messianico al momento gerarchico feudale, ed infine l'etica nel capitalismo periodizzato in tre momenti successivi (epoca di transizione tardosignorile e protofeudale, capitalismo classico dicotomico scisso in borghesia e proletariato, ed attuale capitalismo smisurato senza classi postborghese e postproletario). Un capitolo è poi dedicato al "dilemma etico" del comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991).

I tre capitoli finali del saggio sono dedicati alla discussione di questioni filosofiche concernenti la fondazione teorica di un'etica che sia all'altezza delle sfide del mondo attuale. Il mondo attuale è connotato come un mondo che non rende possibile alcuna fondazione razionale dell'etica che non sia un'etica della resistenza. È questa ad un tempo la premessa e la conclusione di questo saggio. Senza resistenza all'immoralità strutturale del mondo attuale non è possibile alcuna etica, ed ogni discussione sugli "ismi" appare priva di orizzonte e di consistenza.

Scansione, Ocr e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



« In memoria di Costanzo Preve »

Collana diretta da Luca Grecchi

«όπου γάρ ισχύς συζυγοῦσι και δίκη,
ποια ξυνωρίς τώνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τον πάθει μάθος θέντα κυρίως εχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν υπό στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.



In copertina:

Constantin Brancusi, *Il Bacio (Le Baiser)*, 1916.
Pietra calcarea, h. cm 58; Philadelphia Museum of Art.



Constantin Brancusi, *Il Bacio (Le Baiser)*, 1916.
Pietra, h. cm 28; Craiova, Muzeul de Artă.

Costanzo Preve,
Storia dell'etica

ISBN 88-7588-011-5

Via di Valdibrana 311 - 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 - Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

Copyright
©2007



www.petiteplaisance.it

e-mail: info@petiteplaisance.it

Chi non spera quello che non sembra sperabile non potrà scoprirne la realtà, poiché lo avrà fatto diventare, con il suo non sperarlo, qualcosa che non può essere trovato e a cui non porta nessuna strada.

ERACLITO

*A mia moglie Anna
e a mio figlio Roberto*

Costanzo Preve

STORIA DELL' ETICA

Premessa

CHIARIMENTO AL LETTORE DEL METODO IMPIEGATO IN QUESTA STORIA DELL'ETICA

Quando si parla di etica, oppure di "morale", si intende prima di tutto "ritagliare" - nell'insieme dei comportamenti umani individuali ed associati - una parte, a mio avviso del tutto illusoria, di questi comportamenti stessi, distinti da altri comportamenti ritenuti in vario modo logici, estetici, politici, religiosi, ecc. In questa operazione di "ritaglio" è contenuta una specifica artificialità che occorre individuare esattamente nei suoi termini peculiari. Questa operazione di "ritaglio" di una specifica "regione" di tipo etico e/o morale presuppone una preliminare "resecazione" dell'individuo dal suo insieme sociale. Il termine greco *ethos* ed il termine latino *mos*, da cui sono derivati rispettivamente i termini moderni di etica e di morale - che erano in origine semanticamente identici e la cui separazione sarebbe sembrata agli antichi inutile e pleonastica - significavano entrambi "costume", ed il "costume" era per definizione qualcosa che derivava direttamente da una esperienza comunitaria. In questa esperienza comunitaria etica, politica, estetica, religione, usanze matrimoniali e sessuali, ecc., facevano parte di un insieme fortemente olististico. Il "ritaglio" di una zona dell'agire umano definibile come "etico" è dunque qualcosa che non sarebbe mai avvenuto e non avrebbe mai potuto avvenire senza un preliminare processo di sfaldamento, e se si vuole di indebolimento, di questo insieme sociale precedente di tipo olistico, o se si vuole "organicistico". Del resto, le prime etiche sistematiche della filosofia occidentale (Aristotele ed Epicuro) sono posteriori alla crisi comunitaria della *polis* ellenica. È vero però che vi erano già tracce di quelle che oggi chiameremmo "etiche professionali" (ad esempio il *Giuramento di Ippocrate* per i

medici).

Ho scritto questo saggio, breve e senza particolari pretese, ispirandomi proprio al metodo dell'inserimento dello "spazio etico" all'interno della totalità sociale. Questa non è dunque una storia dell'etica di tipo tradizionale, in cui vengono allineati in sequenza temporale successiva i pensatori che si sono occupati dello specifico "spazio etico", iniziando da Aristotele ed Epicuro fino agli attuali teorici delle "etiche regionali", dalla bioetica (o, più esattamente, delle bioetiche) all'etica dell'economia, ecc. Qui si parte invece dal presupposto (che, come tutti i presupposti, è largamente indimostrabile, ma è solo "mostrabile" con il dito) dell'inesistenza di un particolare "spazio etico" al di fuori di una totalità espressiva che, per così dire, lo "avvolge" (Jaspers parlerebbe di una "periecontologia", di una teoria dell'essere che circonda le cose). Lo spazio etico, che le tradizionali storie dell'etica presuppongono una volta definito preliminarmente lo spazio etico stesso (e non c'è nulla di più facile, ma anche di più inutile ed arbitrario), non deve essere invece presupposto, ma deve essere ricavato dialetticamente da uno spazio più grande che lo avvolge. L'etica è allora una *perieconto-etica*, nel senso che l'azione morale può essere studiata soltanto all'interno di uno spazio più grande. Si tratta allora di individuare quale sia o quale possa essere questo spazio più grande dentro il quale lo spazio etico è "ritagliato". In prima approssimazione posso dire di conoscere due di questi spazi più grandi, lo *spazio ontologico* e lo *spazio sociale*. Esaminiamoli allora separatamente.

Per *spazio ontologico* intendo uno spazio teorico in cui l'agire propriamente "etico" o "morale" non ha alcuna autonomia ed originarietà, ma è ricavato da una precedente concezione ontologica della totalità, che a sua volta può essere di tipo religioso oppure di tipo filosofico. Lo *spazio ontologico* delle etiche religiose non ha alcuna autonomia, ma è ricavato direttamente dalle rispettive rivelazioni e/o teologie (cristianesimo, islamismo, buddismo, ecc.). Ad esempio, non ha assolutamente senso chiedersi quale possa essere lo spazio dell'"etica cristiana", e tantomeno scrivere un'etica dettagliatamente prescrittiva di comportamenti sociali, economici, sessuali, ecc., se prima non si risponde alla domanda preliminare fondante di cosa propriamente significhi

per noi essere "cristiani". Lo *spazio ontologico* delle etiche filosofiche dipende anch'esso dalla nostra concezione dell'Essere, a seconda che concepiamo questo *Essere* in modo *etologico unificato* (sociobiologia), in modo *panteistico* (Spinoza), oppure in modo *sociale* sulla base della preliminare accettazione della teoria dell'alienazione di Marx (l'ultimo Lukàcs). Come si vede, anche lo spazio ontologico è uno spazio sociale, e più esattamente *lo spazio dell'ontologia dell'essere sociale*.

Nella mia concezione, che cercherò di sviluppare sia pure sommariamente nel corso di questo saggio, uno spazio propriamente etico non esiste; più esattamente: non esiste se non all'interno di uno spazio più ampio di tipo ontologico. In breve: dimmi qual è la tua ontologia dell'essere sociale -o meglio, dimmela dopo averla esplicitata, perché per la maggior parte delle persone è implicita e non chiarita -, e ti dirò quale sia la tua etica.

Fra le varie "etiche" regionali esiste ovviamente anche l'etica della comunicazione intellettuale, ed in questo caso esplicherò immediatamente le mie premesse di valore ontologico-sociali, in modo che il lettore sappia subito che cosa può aspettarsi. L'etica del saggista filosofico è infatti opposta di 180 gradi all'etica dello scrittore di romanzi polizieschi. Lo scrittore di romanzi polizieschi (da non confondere con i cosiddetti *thriller*, in cui si può indicare l'assassino fin dalla prima pagina) deve infatti rivelare il mistero solo all'ultima pagina. Il saggista filosofico deve invece a mio avviso chiarire immediatamente sia il suo metodo che il suo contenuto, per non lasciare equivoci al lettore sulle sue intenzioni. Ed è appunto questo lo scopo di questa mia premessa.

Io mi considero un allievo indipendente di Marx, e tocca al lettore attento ed informato giudicare se questa mia meditata auto-attribuzione corrisponda al vero oppure sia una ingiustificata millanteria. Essere un allievo indipendente di Marx non significa assolutamente (è quasi ridicolo doverlo ricordare) avere qualcosa in comune con quella vera e propria armata Brancaleone composta dai cortigiani e dai giullari colti e semicolti autodefinitisi a suo tempo "intellettuali organici" della consorteria nichilista che prima occupò i ruoli dirigenti della burocrazia della fase agonica finale del comunismo

storico novecentesco recentemente ed irreversibilmente defunto (1917-1991) e poi si riciclò velocemente in mercenariato della nuova classe dominante postborghese ed ultracapitalistica che gestisce il capitale finanziario transnazionale garantito militarmente dall'impero ideocratico americano. Essere un allievo indipendente di Marx significa, fra l'altro, essere qualcuno che in piena libertà, consapevolezza ed autonomia filosofica e scientifica di giudizio, assume due posizioni teoriche fondamentali che percorrono tutto questo saggio.

In primo luogo, al di là della ricostruzione storica dell'etica dei tempi passati (che per me sono i tempi irreversibilmente trascorsi non solo dello schiavismo e del feudalesimo, ma anche e soprattutto del capitalismo classico contraddistinto dall'esistenza complementare, polemica e polarizzata della borghesia e del proletariato), essere un allievo indipendente di Marx, e rivendicarlo con tranquilla consapevolezza, significa ritenere che nel contesto della alienazione capitalistica, o dell'estraneazione, o di come altrimenti vogliamo connotarla, *non esiste etica possibile se non di opposizione e di resistenza*. Questa etica possibile di opposizione e di resistenza si articola poi in specifiche "moralì" particolari di tipo prevalentemente professionale, ma deve risultare sempre chiaro che all'interno del "mondo rovesciato" dell'attuale ultracapitalismo postborghese e postproletario *nessuna etica è possibile, se non di opposizione e di resistenza*. Questo atteggiamento, deve essere ben chiaro, non ha nulla in comune con la cosiddetta demistificazione genealogica della morale dei seguaci di Nietzsche (cfr. il capitolo decimo), demistificazione genealogica che è invece il presupposto postmoderno dell'adattamento alla logica riproduttiva dell'attuale sistema sociale.

In secondo luogo, essere un allievo indipendente di Marx significa anche e soprattutto riprendere ed utilizzare la teoria di Marx sui modi di produzione sociali, modi di produzione che non sono in alcun modo società specifiche, ma semplici modelli metodologici costruiti sull'interazione dialettica di tre distinti elementi (forze produttive sociali, rapporti sociali di produzione e formazioni ideologiche). In questi modelli storici di modi di produzione sociali lo spazio della cosiddetta "etica"

è in generale "ritagliato" all'interno delle formazioni ideologiche specifiche, per cui se qualcuno non vuol sentir parlare di "ideologia" perché non gli piace la parola, o il concetto, o quel che si vuole, farebbe bene a lasciar perdere anche la parola "etica" perché non può arrivare neppure per sbaglio ad avvicinarsi alla sua funzione sociale.

Questo mio saggio è allora costruito su due presupposti. Il primo, come ho detto, è l'accettazione della categoria ontologica (ho detto ontologica, non meramente psicologica o psicoanalitica) di alienazione (*Entfremdung*), per cui l'odierno capitalismo di terza generazione (la prima generazione fu la transizione tardosignorile e protoborghese; la seconda la società capitalistica classica divisa in borghesia e proletariato) *non* è in alcun modo compatibile con un'etica generale, ma consente soltanto "moralì regionali" costruite in modo volontaristico da gruppi particolari, dai medici umanitari ai combattenti armati contro l'impero ideocratico che ha devastato ogni sistema di diritto internazionale tra i popoli e gli Stati. Il secondo, si è detto, è l'accettazione del modello quadriconcettuale di Marx (modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, sistemi ideologici). Ma qui, appunto, si innesta la mia specifica interpretazione, che è indubbiamente "eretica" rispetto alla tradizione marxista novecentesca. Il lettore si renderà conto da solo di queste innovazioni qualitative, ma in nome della cosiddetta "etica della comunicazione saggistica" le segnalerò subito.

In primo luogo (capitolo primo), proporrò una inversione nella trattazione consolidata del rapporto fra religione ed etica, inversione che ha conseguenze teoriche rilevanti sul problema della cosiddetta "permanenza del fenomeno religioso".

In secondo luogo (capitoli secondo e terzo), romperò con la connotazione tradizionale della società greca classica in termini di "schiaffismo" (o modo di produzione schiaffistico) e limiterò questa connotazione al solo periodo posteriore ellenistico-romano.

In terzo luogo (capitoli quarto e quinto), rifiuterò la classica assimilazione di cristianesimo e feudalesimo distinguendo nettamente la fase messianica e la fase gerarchica del cristianesimo stesso. Questa distinzione è essenziale, perché la fase gerarchica è stata poi ereditata, anche se radicalmente

modificata, dalle etiche tardosignorili e protoborghesi, mentre la fase messianica precedente è stata invece ereditata, anche se radicalmente modificata, dal marxismo, che è stato a tutti gli effetti un messianesimo ateo laicizzato.

In quarto luogo (capitolo sesto, settimo e nono), il modo di produzione capitalistico è stato da me periodizzato in tre fasi successive, cui corrispondono sistemi ideologici (e quindi anche e soprattutto etici) radicalmente diversi. Ci troviamo oggi in una terza fase postborghese e postproletaria, fase che non ha quasi più nulla a che vedere con la precedente. In questa fase (capitoli nono e decimo) la riproduzione capitalistica ha allargato la sua base sociale utilizzando (e funzionalizzando al suo consenso ed alla sua riproduzione) la critica postborghese elaborata nella fase precedente.

In quinto luogo (capitolo ottavo), viene proposta una interpretazione di fondo del fenomeno complessivo del comunismo storico novecentesco (1917-1991), e vengono avanzate alcune ipotesi sulla sua incapacità di elaborare un'etica sociale stabile e non puramente emergenziale e temporanea.

Per finire, *in sesto luogo* (capitoli undicesimo e dodicesimo), proporrò un bilancio filosofico conclusivo dell'intero percorso storico. Una conclusione ed una nota bibliografica generale chiuderanno l'esposizione.

Buona lettura.

Introduzione

SULLE TRACCE INCERTE DI UNA CONTINUITA' NELL'OGGETTO DEL RUOLO DELL'ETICA NELLE SOCIETA' UMANE

Vi sono in circolazione molte storie dell'etica, alcune delle quali di ottimo livello e ricche di stimoli e di informazioni. La stragrande maggioranza di queste storie è di tipo "dossografico", in quanto espongono in modo cronologico le opinioni (*doxai*) dei filosofi isolati, dei profeti e dei fondatori di culti religiosi ed infine di correnti filosofiche organizzate a proposito della natura del comportamento cosiddetto "morale" degli individui e dei gruppi sociali. Queste storie di tipo dossografico si dividono a loro volta in due grandi classi complementari, le dossografie dei personaggi nominativamente indicati (Aristotele, Epicuro, ecc., fino agli ultimi professori di ruolo di Oxford o di Cambridge, considerati - chi sa perché - più "autorevoli" dei loro colleghi meno pagati di Montevideo o di Luanda), oppure le dossografie degli "ismi", dei principi messi alla base dei comportamenti etici consigliati (*eudemonismo*, *utilitarismo*, ecc.).

Il primo tipo di dossografia (dossografia dei personaggi) risale a Diogene Laerzio, il secondo tipo di dossografia (raggruppamento per principi e fondamenti) risale invece ad Aristotele. E, nonostante il fatto che Aristotele dal punto di vista teoretico si mangi in insalata quindici Diogeni Laerzi messi insieme, sempre di dossografie si tratta. E' certo importante sapere che per alcuni la moralità si fonda sull'utilità sociale complessiva, per altri si fonda sul piacere moderato e regolato, per altri sull'elaborazione di comandamenti divini originari resi eterni e permanenti da libri sacralizzati e sottratti allo scorrimento distruttivo del tempo, per altri si fonda su principi formali a priori di tipo universalistico e per altri infine non si fonda su nulla se non sull'astuzia dei potenti che

vogliono far introiettare alle plebi da sfruttare ed opprimere la loro collocazione subalterna, ecc. È importante, ma per così dire "ci lascia all'asciutto" (i francesi dicono argutamente *sur notre faim*, cioè affamati come prima). Vorremmo infatti sapere, al di là di questa pur necessaria dossografia di personaggi, di scuole e di principi astratti ispiratori, ecc., se esiste una *logica della storia* che sta sotto a questa pittoresca pluralità di proposte etiche e di teorie morali.

Questo saggio si ispira proprio al principio della *logica della storia*, e per questa ragione non è quasi per nulla interessato all'elencazione dossografica della storia delle teorie morali dai Greci antichi alla bioetica moderna. C'è una ragione legata alla salvaguardia degli alberi da cui viene ricavata la carta. Dal momento che vi sono già decine di ottime dossografie sulle scuole etiche dai Greci ad oggi, mi è sembrato inutile scriverne ancora un'altra. C'è per questo la mia nota bibliografica generale posta alla fine del saggio. Questa storia dell'etica è in realtà una *logica della storia* liberamente ispirata al metodo di Karl Marx, in cui il cosiddetto "comportamento morale" è incorporato all'interno di una totalità olistica denominata "riproduzione comunitaria". Con questo non ho affatto inteso scrivere una sorta di impossibile (e, se possibile, ambigua e sgradevole) storia organicistica e collettivistica dell'etica, in cui il cosiddetto "individuo" sparisce nel soffocante e sudaticcio abbraccio del cosiddetto "collettivo". Al contrario, il buon vecchio *individuo* è al centro di questo libro, perché è sempre e solo *l'individuo* il titolare delle scelte etiche alternative, sia di *integrazione subalterna* che di *resistenza morale*. Ma dire "individuo", e sostenere che esiste (eccome se esiste!), non significa automaticamente "individualismo"; al contrario. L'individualismo è una *patologia* della libera individualità, così come l'enfisema è una patologia della libera respirazione. È questo il presupposto di questa modesta storia dell'etica.

Esiste infatti una *logica della storia*. Essa è stata anticipata dalle prime correnti cosmopolitiche della tarda grecità ellenistica (cfr. il capitolo terzo), ma perché potesse rifiorire e svilupparsi è stato necessario aspettare l'epoca della transizione al capitalismo di tipo tardosignorile e protoborghese (cfr. il capitolo sesto). Questa logica della storia universale è stata una creazione largamente collettiva di uno specifico gruppo sociale

europeo tardosignorile e protoborghese, ma in nome del patriottismo italiano possiamo tranquillamente assegnare un primato temporale al nostro Giambattista Vico. Da un'iniziale formulazione ancora largamente religiosa e ciclica si passò presto ad una formulazione progressistica e lineare, ma questo non fu affatto un "progresso", anzi. La formulazione progressistico-lineare non poteva infatti che assumere una logica di tipo deterministico e teleologico, per cui la sobria ed intelligente idea dell'esistenza di una *logica della storia* degenerò ben presto nelle due patologie complementari del *determinismo storico*, da un lato, e del *ideologismo storico*, dall'altro (ma si tratta solo delle due facce dell' *unica* moneta falsa). In questo modo, il bambino della logica della storia è stato gettato via con l'acqua sporca, anzi sporchissima, dei due catini del *determinismo storico* (applicazione indebita alla storia delle cosiddette "regolarità" delle leggi naturali elaborate al tempo della rivoluzione scientifica galileiana e newtoniana) e del *teleologismo storico* (applicazione indebita alla storia delle promesse del vecchio messianesimo religioso imperfettamente laicizzato).

Ci troviamo oggi appunto in una particolare congiuntura della storia delle idee in cui gli ultimi eredi del determinismo e del teleologismo storico, che per ora dominano gli apparati universitari, editoriali, giornalistici e politici del circo intellettuale manipolato dell'Occidente a guida imperiale americana, con l'Europa ridotta ad area turistica per anglosassoni benestanti ed arabi petrodollarizzati, hanno gettato a mare anche la sobria logica della storia, ed hanno battezzato questa operazione da spazzini "postmoderno". Per dirla con Edoardo De Filippo, la nottata sarà ancora lunga, e non possiamo aspettarci a breve scadenza improbabili inversioni di tendenza. È però sempre possibile mettere in atto un' *etica della resistenza* contro costoro, fingere che non ci siano (ci sono, oh se ci sono!), e scrivere una storia dell'etica ricavata liberamente e dialetticamente da una *logica della storia*.

Certo, da Giambattista Vico in poi, di logiche delle storie ce ne sono state tante. Nel capitolo sesto di questo scritto cercherò di mostrare (in filosofia non si può dimostrare nulla - questo lo possono fare solo le discipline sperimentali matematizzabili - ma solo mostrare con il dito; poi, chi vuole

guardare guardi, e gli altri possono andare anche a dormire) che il concetto di *logica della storia* è potuto nascere nell'epoca precapitalistica europea tardosignorile e protoborghese solo in intima correlazione essenziale con i concetti fondanti di *storia universale dell'intero genere umano* elaborata nella forma di un concetto trascendentale riflessivo, da un lato, e di *individuo moderno* inteso come unità economica e morale svincolata dalle appartenenze di ceto e di gruppo sociale gerarchicamente inserito in una comunità organica cementata da una ideologia religiosa di tipo in qualche modo gerarchico. *Logica della storia*, *storia universale del genere umano* come teatro dello sviluppo ontologico di questa logica, ed infine *individuo moderno libero ed autonomo* sono i tre lati di un'unica figura geometrica. Parlare di "etica" ha dunque senso, a mio avviso (ed a questo dedicherò l'ultimo capitolo del mio saggio, il dodicesimo, in nome del principio metodologico di origine hegeliana per cui il bilancio filosofico del presente può solo venire alla fine di un racconto storico adeguatamente periodizzato e temporalizzato), soltanto se si costruisce un'ontologia dialettica della logica della storia.

Già, ma quale ontologia dialettica della logica della storia? Se fossi stato capace di "inventarne" una di tipo personale, l'avrei inventata e la proporrei qui al lettore. Ma in un campo come questo l'originalità assoluta possiamo lasciarla ai dilettanti ed ai pagliacci. Esiste già sul mercato delle idee filosofiche occidentali una buona, o almeno discreta, ontologia dialettica della logica della storia, ed è quella elaborata e proposta fra il 1840 ed il 1880 da Karl Marx. Certo, essa è per alcuni aspetti invecchiata (ma non più della fisica di Newton o della teoria dell'evoluzione di Darwin, che mi sembrano - salvo errore - ancora ben vive), deve essere liberata da elementi deterministici e teleologici, i primi derivati dal positivismo ed i secondi dal messianesimo, ecc., ma nell'essenziale mi sembra tuttora insuperata. Io almeno non riesco con tutta la migliore buona volontà a superarla, e cioè a fare di meglio. Per i "superatori" frettolosi di Marx io non provo alcuno sdegno di tipo politico ed ideologico (anch'io sono per molti aspetti un "traditore" dell'ortodossia come e più di loro), ma solo una sorta di pittoresco e patetico compatimento, quello che si prova quando si parla con un

pittore o un caricaturista da strada che afferma seriamente (oppure con gli occhi allucinati del recente evaso da un manicomio) di essere molto più bravo di Raffaello e di Tiziano. Bene, io non ne seguirò l'esempio e non dirò di essere più bravo di Marx. Io sono un allievo indipendente di Marx, e come tutti i normali "restauratori" che scrostano la sporcizia accumulata sui dipinti inarrivabili dei maestri mi limito a "scrostare" dalla logica della storia di Marx gli elementi deterministici e teleologici che pure lo stesso maestro vi aveva incautamente (ma del tutto spiegabilmente) inseriti.

Premesso tutto questo, sarebbe incauto scrivere una storia dell'etica senza prima almeno accennare al problema dello spazio specifico dell'etica all'interno della totalità della riproduzione sociale complessiva. In una logica della storia, o più esattamente in una *ontologia dialettica della logica della storia dell'intera umanità* pensata come un concetto trascendentale riflessivo unitario, lo spazio dell'etica è quello dell'introiezione da parte dei singoli individui della necessità della riproduzione comunitaria, o più esattamente della totalità della riproduzione sociale comunitaria.

Possiamo allora definire (ma ogni definizione è per principio arbitraria, ed è un diritto assoluto del saggista dare il "suo" nome alle cose) come "etica" *l'insieme della riproduzione comunitaria in uno spazio ed in un tempo dati*, e come "morale" *la dimensione psicologica personale dell'introiezione delle norme di questa riproduzione comunitaria* (ove "introiezione", appunto, può significare sia accettazione che rifiuto, o in ogni caso problematizzazione individuale). Una storia dell'etica, se non vuole essere solo una semplice enumerazione dossografica dei costumi collettivi e delle opinioni di persone e/o di gruppi, deve allora essere inserita in un contesto più ampio, che è quello della riproduzione sociale comunitaria.

Si tratta allora di scegliere l'apparato concettuale migliore, o se si vuole meno peggiore, che permetta di esaminare la riproduzione sociale comunitaria in cui l'etica e la morale sono incorporate. E questo apparato migliore, o se si vuole meno peggiore, resta a mio avviso quello di Karl Marx. Come è noto, questo apparato concettuale che fa da "scheletro" (non certo da carne e da sangue) alla logica della storia, è costituito da un concetto di tipo planetario (*il modo di produzione sociale*

complessivo) e da tre concetti di tipo satellitare (*le forze produttive sociali nel loro sviluppo, i rapporti sociali di produzione ed infine l'ideologia ed i sistemi ideologici corrispondenti*). Nella mia concezione del marxismo, o se vogliamo nella mia personale interpretazione, il concetto di rapporti sociali di produzione può tranquillamente essere messo al centro di un sistema planetario autonomo, per cui è anche possibile proporre un'equazione fra modo di produzione e rapporti sociali di produzione, e allora sia lo sviluppo delle forze produttive che l'articolazione delle formazioni ideologiche diventerebbero funzioni derivate dei soli rapporti sociali di produzione. Ma questa è marxologia, o più esattamente metodologia marxologica, e la metodologia resta comunque una scienza per nullatenenti, come a suo tempo sostenne un marxista italiano autorevole nato dell'avolpiano e morto berlusconiano (e poi dicono che la dialettica non esiste!). È bene allora lasciare da parte queste diatribe marxologiche, che un tempo mi appassionavano ed ora mi annoiano e mi fanno dormire, e tornare al nostro oggetto, che è *l'etica contenuta nella logica della storia*.

All'interno della riproduzione complessiva delle comunità umane, riproduzione che nella sua logica ontologica e dialettica è ovviamente unitaria nella sua più profonda essenza, è nata prima la teoria della conoscenza, l'etica, la religione o l'estetica? A questa ingenua domanda sapienzal-demenziale bisogna ovviamente rispondere che queste quattro determinazioni sono nate inscindibilmente tutte insieme, e la loro divisione metodologica e tematica ha potuto nascere solo in un secondo tempo, con l'affermarsi di un'articolazione sociale classista della società. Tuttavia, se proprio vogliamo cercare una priorità che a questo punto sarebbe solo astrattamente logica e non certo concretamente storica, e lasciando da parte per ora la questione antropologica sui ruoli rispettivi del lavoro e del linguaggio, potremmo dire che logicamente esiste uno specifico primato logico dell'etica sia sulla religione che sull'estetica. Spieghiamoci meglio per non lasciare spazio ad incresciosi e tragicomici equivoci. È ovvio che la riproduzione comunitaria "primitiva" (mi scuso per il termine improprio) era assolutamente unitaria, non esistevano università (per la funzione conoscitiva), chiese (per la funzione

religiosa) e musei (per la funzione estetica). Possiamo naturalmente dare questo per ovvio e scontato. Quando Platone, in sede esclusivamente filosofica, parla di intima unità ontologica fra il Vero, il Bene ed il Bello, c'è in lui la corretta intuizione del fatto che le tre dimensioni si riducono concettualmente ad una sola, intuizione che è infatti assolutamente corretta, anche se questa unità ontologica è in realtà la ricaduta logica di un fatto storico, per cui ai "primordi della civiltà" era del tutto impossibile separare la logica, l'etica e l'estetica. Il "vero", di cui oggi il relativismo postmoderno si fa beffe come di una vecchia leggenda priva di fondamento, si identificava infatti con la funzione sociale complessiva della riproduzione comunitaria familiare e tribale, ed in questo senso sia l'etica che l'estetica si identificavano con i valori sociali di questa riproduzione comunitaria. E tuttavia, se mi azzardo a dire che in un senso puramente logico l'etica viene prima della religione, e non viceversa, come sostengono in commovente unità d'intenti preti ed antropologo ciò è dovuto ad un ragionamento particolare, che tenterò qui subito di riassumere sinteticamente, anche se lo svilupperò in modo più articolato nel primo capitolo di questo saggio.

Il termine "etica", che significa sempre e solo *costume comunitario* (*ethos, mos*), anche e soprattutto quando l'individuo reagisce e si ribella ai costumi comunitari stessi (ma ciò avviene perché l'uomo è un ente naturale generico, *Gattungswesen*, e nella sua "genericità" ci sta la potenzialità della contestazione dei costumi comunitari), non è che un modo per connotare la riproduzione della sintesi sociale complessiva vigente in una determinata comunità. Questo approccio è certamente "darwiniano", in quanto si basa sul rapporto fra l'uomo e il suo ambiente, naturale e sociale, ma in questo caso il darwinismo è un'ipotesi assolutamente utile ed intelligente. Kautsky, il fondatore e sistematizzatore dell'orribile sintesi marxista deterministica e teleologica, in seguito critico della benemerita rivoluzione russa del 1917, ha avuto certamente molte colpe, ma sulla questione dell'etica invece a mio avviso ha colto genialmente il punto essenziale nella sua polemica contro l'astrattezza dell'etica socialista neokantiana del suo tempo. Non può esistere allora comunità umana organizzata in grado di riprodursi senza "etica". La

cosiddetta "religione" nasce indubbiamente insieme e contestualmente con l'etica, ma logicamente parlando viene dopo, perché la sua funzione è quella di "assicurare", eternizzandoli, sistematizzandoli, gerarchizzandoli e sacralizzandoli, i valori etici collettivi che rendono possibile la riproduzione comunitaria. La religione interviene dunque per sottrarre la sintesi etica di una comunità, che di per sé è primaria e fondante, alla corrosione nichilistica e divoratrice del tempo.

Le comunità non nascono certo universali o universalistiche, ma si sviluppano all'interno di una particolarità spaziale determinata, che dà luogo ovviamente ad una pluralità di "etiche" incomponibili (Erodoto, ecc.). Lo scontro fra etiche comunitarie particolari dà luogo, filosoficamente parlando, al conflitto tra relativismo ed universalismo, in quanto è assolutamente fisiologico che all'interno di ogni singola comunità, ed in particolare nelle comunità militarmente espansive e conquistatrici, si sviluppino posizioni alternative sulla questione del maggiore o minore "universalismo" dei propri particolari costumi. Quella che un tempo i marxisti dogmatici consideravano la "questione fondamentale della filosofia", e che individuavano nella dicotomia Idealismo/Materialismo (Engels, Lenin, Stalin, Mao, ecc.), non lo era invece per nulla. La questione fondamentale della filosofia non esiste e non può esistere. Ma se esistesse (e lo affermo solo come ipotesi artificiale di scuola), questa questione fondamentale sarebbe quella dell'opposizione fra universalismo e relativismo, e più esattamente tra relativismi etici e tendenziale esistenza processuale di un universalismo etico razionalmente fondato.

Discutere adeguatamente di questo implicherebbe una "storia comparativa della filosofia mondiale" che prendesse in considerazione in modo equilibrato non solo la Grecia, ma anche l'Oriente, l'India, La Cina, ecc. Ho scelto - per ragioni sia di spazio, sia di competenza personale e di controllo degli argomenti - di non prendere questa via, che sarebbe però l'unica veramente feconda e legittima. Mi sono limitato all'area geografica mediterranea greco-romana, quella che nel linguaggio marxista si chiama anche area del modo di produzione schiavistico antico. Ma, ecco, ho ritenuto subito

opportuno (e si vedano i capitolo secondo e terzo) effettuare una riforma radicale del modo tradizionale di vedere il mondo antico, distinguendo il modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti, che è schiavistico solo marginalmente ed in modo non essenziale, dal modo di produzione schiavistico vero e proprio. Senza questa distinzione radicale, ne sono convinto, sarebbe stato praticamente impossibile parlare di "etica" in senso proprio. Credo allora che tutti coloro per cui il mondo antico è non solo interessante, ma anche determinante per capire qualcosa anche e soprattutto del mondo di oggi, i capitoli secondo e terzo possano essere di particolare interesse. In ogni caso, segnalo subito almeno tre ragioni fra le molte possibili per consigliare una lettura attenta di questi due capitoli.

In primo luogo, ripeto che mi sono ispirato al metodo di Marx per collocare il posto dell'etica all'interno della riproduzione sociale comunitaria complessiva, e di conseguenza alla sua modellistica dei rapporti sociali di produzione come "struttura" specifica di questa riproduzione, ma questo non vuol dire che abbia adottato la teoria deterministico-teleologica dei cinque stadi prefissati della storia universale (comunismo primitivo, modo di produzione schiavistico, modo di produzione feudale, modo di produzione capitalistico e trionfale comunismo parastaliniano ed iperproletario finale). La storiella dei cinque stadi può essere giudicata in due modi, un modo benevolo ed un modo severo. Giudicata in modo benevolo, la storiella dei cinque stadi può essere considerata una semplificazione ed un aggiustamento economicistico-positivistico a sua volta innestato in una secolarizzazione moderna del vecchio messianesimo religioso di origine giudaica e cristiana. Giudicata in modo severo, si tratta di una *grande narrazione* per semideficienti, distinti a loro volta in semideficienti veri e quindi incurabili ed in semideficienti opportunisti che sarebbero in grado di capire la complessità articolata dei processi storici, ma hanno deciso di adottare la servitù volontaria verso burocrati nichilisti ed analfabeti, con o senza baffi. In ogni caso, la teoria marxiana dei modi di produzione resta interessante anche e soprattutto senza questa protesi deterministica e teleologica per semideficienti. A proposito del mondo mediterraneo antico è

comunque indispensabile distinguere (ed io l'ho fatto) fra il modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti che ha dato luogo al miracolo greco propriamente detto, ed il successivo modo di produzione schiavistico vero e proprio ellenistico-romano. Chi li distingue ha fatto gli esercizi preparatori per comprendere anche e soprattutto per analogia i due distinti modi di produzione moderni del capitalismo classista complementare borghese-proletario e dell'attuale capitalismo senza classi tecnico-economico impersonale (capitoli settimo e nono, con l'intermezzo del capitolo ottavo dedicato al comunismo dei subalterni incapace di riproduzione egemonica e meritevole soltanto di *pietas* storica).

In secondo luogo, la lettura attenta dei capitoli secondo e terzo permette di capire una questione filosofica fondamentale ed anzi addirittura "strategica", per applicare alla filosofia l'improprio lessico della geopolitica. Dal momento che l'attuale ipercapitalismo senza classi (capitolo nono) secerne e produce fisiologicamente una concezione filosofica del mondo assolutamente postdialettica ed antidialettica, è del tutto normale che oggi prevalgano concezioni filosofiche antinomiche e dicotomiche rigide ed opposizionali (tanto per non fare nomi, la concezione di Norberto Bobbio). Le dicotomie opposizionali sono infatti un modo perfetto per non capire assolutamente nulla della logica dialettica della storia della riproduzione sociale, e sono anche un modo per esorcizzare l'influenza dei due pensatori strategici per comprenderla (Hegel e Marx). Un fulgido esempio di questa dicotomia opposizionale inesistente è quella di *Individuo* e di *Comunità*. Sembra quasi che o c'è l'individuo libero, moderno, autodeterminato e privo di legami comunitari costringenti, o c'è la comunità costringente, soffocante, fascistoide e comunistoide. Chi pensa questo deve essere sconsigliato dal frequentare una facoltà di filosofia, con o senza (preferibilmente con) corsi obbligatori di greco antico e di tedesco, e deve essere indirizzato verso la più vicina gelateria o meglio verso la più vicina redazione di pagine culturali del circo giornalistico della manipolazione mediatica e del chiacchiericcio per semicolti. In realtà, lo studio del mondo antico (capitoli secondo e terzo) ci dice che là dove la *Comunità* è forte anche l'*Individuo* è forte (capitolo secondo), mentre là dove la *Comunità* è debole ed

inesistente anche l'*Individuo* deve ripiegarsi in piccole comunità amicali protette prive di qualsiasi anche minima dimensione politica (capitolo terzo). Leggere per credere.

In terzo luogo, infine, la lettura attenta del capitolo terzo deve essere correlata analogicamente con la lettura attenta del capitolo nono. Anzi, dirò di più: da un punto di vista teoretico il capitolo terzo ed il capitolo nono sono un *solo ed unico capitolo*. Spieghiamoci meglio. La situazione spirituale diffusa di tipo ellenistico-romano è quella in cui l'individuo, privato di ogni sovranità politica dai meccanismi economici implacabili dello scatenamento incontrollato ed abietto del modo di produzione schiavistico, non poteva che ripiegarsi su se stesso trovando un piccolissimo spazio di libertà all'ombra del potere, o più esattamente dove il potere non poteva o non voleva arrivare (*lathe biosas*, vivi nascosto). Al di fuori di questo spazio privato protetto c'era solo il mondo dei *circences* (allora i gladiatori, oggi gli eventi presenzialisti che in Italia assumono il volto buffonesco alla Baricco-Veltroni) e della simulazione del tifo politico manipolato. Oggi l'espropriazione dello spazio pubblico è diventato qualcosa di industriale in confronto all'artigianato del potere ellenistico-romano, anche perché l'integrazione consumistica delle plebi presenzialiste con annessa gioventù rincoglionita dalla droga leggera e dalla musica a pieno volume è infinitamente più "performativa" di quanto potesse esserlo ai tempi della gioventù dorata alla Menandro ed alla Plauto della commedia ellenistica. Certo, era sempre possibile ritagliarsi uno spazio di libertà di coscienza individuale e di piccolo gruppo, e lo hanno fatto Epicuro ed Epitteto, Lucrezio e Seneca, ecc. Ma era sempre e comunque una situazione "provvisoria" di interiorità all'ombra del potere, come a suo tempo hanno sostenuto filosofi di rango oggi (ovviamente) non di moda come Hegel (interiorità all'ombra del potere nell'antichità schiavistica epicurea e stoica) e come Lukàcs (interiorità all'ombra del pessimismo borghese alla Schopenhauer e dell'attivismo borghese alla Nietzsche). In questa situazione esistenziale diffusa l'interiorità libera del singolo avvizzisce in un arco di posizioni complementari che vanno dallo specialismo alla stravaganza.

Il capitolo quarto e quinto sono dedicati al cristianesimo, e di conseguenza al problema del rapporto fra etica e religione.

Sono personalmente un fautore critico della filosofia della religione di Max Weber, che a suo tempo sostenne in modo fondamentalmente corretto e geniale che le religioni iniziano sempre con un programma messianico e soteriologico, fondamentale per permettere il loro "decollo", ma che questo programma utopico-messianico è ontologicamente e socialmente impossibile ed impraticabile al punto che l'insistere su di esso comporterebbe a lungo termine l'inevitabile estinzione della religione stessa, cosicché la sola possibilità di assestamento e di riproduzione "regolare" della religione consiste in una sua opportuna "razionalizzazione simbolica" della vita quotidiana associata. Max Weber ha a mio avviso pienamente ragione, a differenza di dilettanti benintenzionati come il tedesco Ernst Bloch e il francese Jean-Paul Sartre, che si sono inventati improbabili ateismi nel cristianesimo (Bloch) e gruppi in fusione trotzkisteggianti in lotta contro il *pratico-inerte* piccolo-borghese inautentico (Sartre). Questi dilettanti benintenzionati (ed uso questo termine in modo benevolo, perché sono stato a lungo loro allievo, prima di cominciare a capirci qualcosa della normale riproduzione del mondo delle persone comuni, psicologicamente e socialmente diverse dai profeti barbuti e dai militanti urlanti), hanno ovviamente il loro posto nelle rassegne dossografiche della storia della filosofia occidentale, ed è ovviamente bene che sia così, purché si capisca in un tempo ragionevole che quanto dicono non sta né in cielo né in terra. Invece Max Weber, lo ripeto, ha a mio avviso colto il centro del problema della sociologia e della psicologia della religione, almeno di quella occidentale.

Ho discusso nel capitolo quarto la forma messianica del cristianesimo e nel capitolo quinto la sua normale forma gerarchica stabilizzata. Il cosiddetto "modo di produzione feudale" europeo (da distinguere nettamente da quello iraniano e da quello giapponese, ecc.) si è fondato su di una forma pienamente gerarchica del cristianesimo, e quindi dell'etica cristiana. Non mi ci soffermo ulteriormente in questa introduzione, e rimando il lettore alla lettura diretta dei capitoli quarto e quinto.

Il tema cruciale dei rapporti tra etica e capitalismo, o più esattamente del tema del comportamento morale individuale e

collettivo all'interno del modo di produzione capitalistico, viene da me trattato nei capitoli sesto, settimo e nono (l'ottavo è dedicato a quella vera e propria "parentesi storica" ormai esaurita che è stato il comunismo storico novecentesco concretamente esistito (1917-1991), da non confondersi con l'utopia scientifica di Marx che con esso ha il rapporto che hanno i cavoli con la merenda). Questa tripartizione ovviamente presuppone una proposta di periodizzazione del capitalismo stesso. Questa periodizzazione, o più esattamente questa tripartizione, è ovviamente spiegata analiticamente nei tre capitoli citati, ma la sunteggio qui egualmente sia pure in modo telegrafico, perché essa, pur ispirandosi liberamente al metodo di Marx, contrasta radicalmente con la tradizione marxista consolidata, la quale si basa a sua volta su due presupposti che io non accetto per nulla, e cioè la teoria della cosiddetta "transizione" dal feudalesimo al capitalismo, da un lato, e la teoria della "modellistica dicotomica permanente" Borghesia/Proletariato, dall'altra. Parliamone allora almeno un poco fin da subito.

Iniziamo dalla cosiddetta "transizione" dal feudalesimo al capitalismo, o più esattamente in termini marxiani della transizione dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico. Il difetto di questa impostazione sta nel fatto di suggerire una sorta di "staffetta storica" in cui ad un certo punto il "testimone" dello sviluppo delle forze produttive e della natura classista dicotomica dei rapporti di produzione passa dalle mani dei signori feudali alle mani degli imprenditori capitalisti. Se uno si immagina in questo modo astratto il passaggio "puntiforme" dal feudalesimo al capitalismo finirà con il pensare nello stesso modo "puntiforme" anche il passaggio dal capitalismo al comunismo, con gli effetti tragicomici cui abbiamo assistito nel Novecento, il secolo dei socialconfusionari benintenzionati. In realtà ci fu a tutti gli effetti in Europa un modo di produzione, o se vogliamo una formazione economico-sociale (sulle parolette non mi formalizzo), che non era più feudale e non era ancora capitalistico, ma che non era neppure di "transizione", perché avrebbe potuto evolvere anche in direzione non capitalistica, dal momento che la cosiddetta "direzione capitalistica" non era per nulla prefissata, e si consolidò non certo in base ad una

"logica della storia" deterministica e teleologica, ma in base ad una vera propria "finestra storica" del tutto contingente e casuale, da analizzare *iuxta propria principia*. Nella mia terminologia questa configurazione sociale l'ho chiamata *formazione sociale tardosignorile-protoborghese*, e dunque né feudale né capitalistica. Questa formazione sociale, o se si vuole economico-sociale, è stata la vera matrice della modernità in cui viviamo, che non è mai stata dunque - e deve essere ben chiaro - né borghese né proletaria. All'interno di questa modernità c'è anche l'etica, e quindi il mio capitolo sesto deve essere letto anche e soprattutto come un capitolo di "etica",

Passando alla seconda questione della dicotomia modellistica permanente per cui il capitalismo, o più esattamente il modo di produzione capitalistico, sarebbe stato in passato e sarebbe anche nel presente ed in futuro caratterizzato dalla dicotomia polare Borghesia contro Proletariato, qui si ha effettivamente il punto teorico in cui questo saggio è più innovativo, anche se non nutro alcuna illusione sul fatto che questa mia innovazione possa essere anche solo presa in considerazione da quella vera e propria armata Brancaleone costituita dalle conventicole marxiste, sia nella variante accademica che nella variante settaria e microgruppettara. Ebbene, udite, udite, e sturatevi le orecchie se non avete ascoltato bene: la dicotomia sociale complessiva fra Borghesia e Proletariato *non* fa parte della struttura metastorica permanente della riproduzione sociale del modo di produzione capitalistico, ma ne rappresenta solo un momento "classico" e temporaneo della sua affermazione. Questo momento classico, che è storicamente coinciso con i due secoli europei 1789-1989, è quello in cui uno dei due soggetti storici complessivi e complementari del binomio, e cioè il buon vecchio Proletariato, ha sviluppato quello che ho deciso di definire una riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario, e cioè il fenomeno teorico del marxismo ed i due fenomeni pratici prima del Socialismo e poi del comunismo, fenomeni oggi storicamente *esauriti* così come sono esauriti i fenomeni delle eresie antifeudali medioevali con annessi profeti esaltati e barbuti e dei movimenti anarchici con occhialuti spiritati con cravatte alla Lavallière.

Sulla base di queste due innovazioni teoriche, su cui ovviamente non mi faccio alcuna illusione a proposito del loro accoglimento a breve o a medio termine (sul lungo termine non mi pronuncio perché, come argutamente scrisse Keynes, in ogni caso saremo tutti morti), ho scritto tre capitoli periodizzanti successivi, dedicati ciascuno ad un periodo di sviluppo dell'*unico* modo di produzione capitalistico: il *primo periodo prèclassico*, quello della formazione economico-sociale tardosignorile e protoborghese (capitolo sesto), il *secondo periodo classico*, quello del modo di produzione capitalistico propriamente detto nella sua divisione dicotomica complementare fra Borghesia e Proletariato (con riproduzione di etiche opposizionali distinte), ed infine l'*attuale periodo postclassico*, e cioè il periodo di un capitalismo pienamente dispiegato in estensione (globalizzazione mondiale) ed in profondità (estensione del dominio della merce a praticamente tutti gli ambiti sociali della riproduzione umana), il periodo di un capitalismo senza classi, anche se ovviamente stratificato in differenziali di potere e di reddito sempre maggiori e sempre più osceni e provocatori (capitolo nono). Il capitolo settimo è dedicato al capitalismo classico, ed il capitolo ottavo al comunismo storico novecentesco, il tragicomico e generoso tentativo di concretizzare praticamente la riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario sulla base di un dispotismo sociale delle due classi incurabilmente subalterne degli operai di fabbrica moderni e dei contadini poveri, dispotismo sociale attuato da un gruppo sociale specifico, il mercenariato politico passato da una prima fase messianica ad una seconda fase nichilistica.

I capitoli sesto, settimo, ottavo e nono sono ovviamente i capitoli in cui ho riassunto la mia interpretazione della *logica della storia moderna e contemporanea*. Sono *pienamente* consapevole, e vorrei su questo rassicurare il lettore critico ed intelligente (in quanto al lettore dogmatico devo ammettere con rincrescimento che ha sprecato la pur modica somma per l'acquisto del libro), del carattere ancora incerto e sostanzialmente arbitrario di molte delle mie ipotesi, ma penso anche che bisogna pur cominciare con ipotesi nuove, e se si aspetta per cominciare di disporre di una modellizzazione soddisfacente si finisce con il non cominciare mai e con il

rimandare tutto ad un incerto futuro.

Gli ultimi tre capitoli, e cioè il decimo, l'undicesimo e il dodicesimo, sono di tipo non più storico ma integralmente filosofico. In realtà avrebbero dovuto essere non gli ultimi ma i primi tre, perché sono quelli in cui rendo pienamente esplicite le mie convinzioni filosofiche. So però per esperienza che l'esplicitazione filosofica si comprende meglio alla fine che al principio, almeno da parte del lettore medio, che raramente è uno studioso di filosofia a tempo pieno.

Il capitolo decimo rende semplicemente esplicita una tesi già pienamente sviluppata nel capitolo nono, e cioè che all'interno del capitalismo postclassico, e cioè postborghese e postproletario, la riproduzione ipercapitalistica del sistema della merce globalizzata deve liquidare - per favorire la propria stessa riproduzione illimitata - le precedenti etiche borghesi e proletarie, e deve ovviamente anche ridurre la religione organizzata a struttura assistenziale per poveracci e la religione individuale ad agenzia psicologica per allucinati da overdose di computer-dipendenza. Solo gli ingenui restati all'epoca della fusione fra borghesia e capitalismo possono ancora credere che la critica antiborghese sia *ipso facto* critica anticapitalistica. In questo esempio di ingenuità universale si è storicamente distinta la Generazione del Sessantotto, la generazione forse più stupida della storia universale del genere umano inteso come concetto trascendentale riflessivo.

I capitoli undicesimo e dodicesimo sintetizzano la mia personale interpretazione del pensiero di Marx, ridefinita in termini di riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. Qui ripeto, sintetizzo e riformulo tesi già esposte in altri libri, libelli, saggi e saggetti, ma non posso pretendere che tutti i lettori le conoscano già, ed è bene allora che le riscriva sia pure per l'unico nuovo lettore immigrato dal Turkmenistan. Nel capitolo undicesimo, dedicato al solo fondatore della ditta, il barbuto tedesco Karl Marx, ne fornisco una interpretazione in termini di filosofo idealista, di pensatore morale e di scienziato sociale strutturale. Nel capitolo dodicesimo, infine, dopo aver formulato i tre modelli teorici della filosofia marxista in termini di determinismo teleologico, di messianesimo secolarizzato ed infine di ontologia dell'essere sociale, affermo che solo una riformulazione integrale basata

sul terzo modello e sul congedo esplicito dai primi due può *forse* (ma non è sicuro!) salvare il salvabile.

E con questo passiamo alla lettura analitica dei dodici capitoli, della conclusione (capitolo tredicesimo) e della nota bibliografica generale.

Capitolo primo

IL NESSO DI ETICA E RELIGIONE NELLA ETNOGENESI DELLE COMUNITÀ UMANE

Dal momento che da qualche parte bisogna pur cominciare, iniziamo da un libro sull'etica pubblicato nel 1906, e cioè esattamente cento anni fa. Questo libro è di Karl Kautsky, il fondatore del "marxismo" sistematizzato come dottrina autonoma, ed è un libro dedicato alla collocazione dell'etica nella concezione materialistica della storia, parola con cui a quei tempi veniva connotato il marxismo. Si tratta di un libro in cui Kautsky prende posizione in favore della corrente filosofica darwiniana in polemica con la corrente filosofica rivale, quella kantiana (o se si vuole neokantiana). In proposito, è bene fare subito due osservazioni preliminari.

In primo luogo, al tempo dei gentiluomini un po' pedanti ma ancora cortesi ed educati della Seconda Internazionale (1889-1914) era ancora possibile confrontarsi cavallerescamente sui problemi principali della filosofia e della economia marxiste, e non si era ancora giunti agli scenari in cui mascalzoni in giubba di pelle armati di piccozza inseguivano utopisti in barbetta e occhialini accusandoli di essere anarcoidi piccolo-borghesi decadenti al servizio di tutte le classi dominanti della storia dagli antichi Egizi in poi. Kautsky prende in esame tutte le principali teorie etiche della storia dai Greci fino ai suoi contemporanei, individua due teorie rivali ed incompatibili sull'etica e la sua natura sociale diffuse ai suoi tempi (il kantismo e il darwinismo, o più esattamente l'etica kantiana e l'etica darwiniana), e prende infine posizione per il darwinismo contro il kantismo. È così che si discute, non certo accusando il dissenziente di essere un "nemico del popolo".

In secondo luogo, non si era ancora affermato a quei tempi

il tragicomico "materialismo dialettico", ed il dibattito filosofico socialista oscillava fra i due modelli kantiano e darwiniano. Data la penosa ed incurabile subalternità delle classi sociali di riferimento del movimento socialista (la classe operaia di fabbrica ed i contadini poveri), era inevitabile che i pensatori socialisti dovessero misurarsi sulla base delle elaborazioni filosofiche dominanti nelle università "borghesi". Il ritorno a Hegel, che sarebbe stato benefico, non era ancora avvenuto, e per forza di cose le alternative erano solo o il kantismo o il darwinismo.

È bene allora riassumere brevemente le ragioni per cui fra l'etica kantiana e l'etica darwiniana Kautsky sceglie la seconda.

L'etica kantiana era stata proposta e consigliata da molti professori universitari tedeschi simpatizzanti per la socialdemocrazia, in quanto sembrava a costoro che l'imperativo categorico di Kant, per cui bisogna trattare il resto dell'umanità come fine e non come mezzo, fosse incompatibile con la logica della società capitalistica, che tratta appunto i salariati come mezzo per l'estorsione del plusvalore ed il ricavo del profitto, e non potesse allora che essere il principio sociale unificatore di una società insieme democratica e socialista, la quale avrebbe trattato i suoi membri come fini, una volta eliminata l'economia dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Tutto questo a Kautsky non può certo dispiacere, ma nello stesso tempo egli si accorge acutamente che questa è un'etica di tipo individualistico, che spezza la solidarietà collettiva delle classi oppresse in atomi individuali, ognuno dei quali poi diventa titolare del giudizio morale astratto e formale. Sulla base della dicotomia Individualismo/Collettivismo, tipica di pensatori non dialettici come Kautsky, appariva evidente che quella kantiana era un'etica individualistica, e quindi "borghese" per eccellenza.

L'etica darwiniana è invece vista da Kautsky come un'etica di gruppo, o meglio come un'etica dell'istinto sociale, più esattamente dell'istinto comunitario della riproduzione del gruppo. L'etica, in sostanza, non è che l'etologia umana, o meglio quel particolare tipo di etologia di quell'ente naturale generico e non specifico (*Gattungswesen*) che è l'uomo. Kautsky poi identifica l'istinto sociale con la solidarietà di classe, che trova nell'adesione allo sciopero il suo momento pratico più

alto. In realtà, l'istinto sociale di solidarietà è tipico di tutti i gruppi sociali, e dunque non solo dei proletari in sciopero ma anche dei soldati in battaglia, soldati che potrebbero anche battersi per una causa assolutamente criminale. Ma qui non intendo recensire e discutere il pur notevole libro di Kautsky, ma solo utilizzarlo per iniziare il mio discorso personale sulla natura dell'etica.

La prospettiva evoluzionistica di Charles Darwin ci dice che per sopravvivere e riprodursi l'uomo deve prima di tutto adattarsi all'ambiente esterno. Mi sembra assolutamente incontrovertibile. Dal momento però che antropologicamente l'uomo è un animale sociale e comunitario, e quindi politico (*politikòn zoon*), ed in più è un animale dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo (*zoon logon echon*), a fianco del proprio adattamento all'ambiente esterno esiste anche uno specifico auto-adattamento riflessivo, e cioè un adattamento al proprio ambiente interno comunitario, che deve riuscire in qualche modo a riprodurre ed anche ad assicurare una convivenza stabile e regolare. Questo adattamento interno, preliminare e funzionale all'adattamento all'ambiente esterno, è per l'appunto il "costume" (*ethos, mos*), ed il costume si identifica con la cosiddetta "etica", che non ne è in alcun modo separata.

Se vediamo la cosa su scala storica - e cioè *temporale* -, e geografica - e cioè *spaziale* -, i "costumi" comunitari sono però innumerevoli, e più esattamente il loro numero è quello dei vari gruppi tribali e familiari sparpagliati nell'orbe terraqueo. Per questa ragione è del tutto impossibile che fin dall'inizio esista o possa esistere qualcosa definibile come "etica universalistica". All'interno del gruppo comunitario, anzi, l'etica di riproduzione si garantisce con un necessario "raddoppiamento religioso", in quanto la religione è quella particolare creazione dello spirito umano la quale, lungi dall'avere come propria radice l'ignoranza e la superstizione, ha come propria ragion d'essere strutturale la fissazione stabile e metastorica dei valori comunitari stessi, e cioè dei valori etici propriamente detti. Sbagliano allora, e sbagliano di grosso, due categorie di filosofi moderni e contemporanei. In primo luogo, sbagliano i filosofi ed i teologi religiosi, che si sforzano di collocare il sentimento religioso all'origine delle aggregazioni

umane, in modo che, sulla base appunto di questo inesistente primato originario, si possa affermare che è la religione a fondare l'etica, e che senza il mantenimento di questo primato religioso le società umane sarebbero condannate all'immoralità diffusa ed inarrestabile. In secondo luogo, sbagliano i filosofi e gli ideologi atei, materialisti e razionalisti che considerano la religione il frutto di illusioni generate dall'ignoranza e dalla superstizione, e non ne vedono la natura di fisiologica e normale "duplicazione" simbolica della necessità di garantire un'etica comunitaria di riproduzione sociale del gruppo.

Sono dunque "etici" tutti indistintamente i comportamenti collettivi di riproduzione comunitaria, anche quelli fondati sul cannibalismo rituale, sul massacro dei bambini e dei vecchi delle tribù nemiche, sui sacrifici umani, sull'abbandono dei bambini malformati e dei vecchi non più autosufficienti, ecc. Ma - dirà a questo punto il lettore - dove va a finire il giudizio morale sulla distinzione fra il Bene e il Male? Non c'è il pericolo per cui, identificando tautologicamente lo spazio dell'etica con lo spazio della riproduzione comunitaria tribale, tutto diventi "etico", con il bel risultato che allora nulla più sia propriamente "etico", ed il soccorrere il viandante assetato diventi equivalente allo spaccare il cuore al guerriero nemico ucciso con un coltello di ossidiana in cima ad una ziqqurat mesoamericana?

Si tratta di una obiezione legittima, cui occorre rispondere immediatamente. In una prospettiva evolutiva tutto si evolve, ed è normale che anche lo spazio dell'etica si evolva. In un primo momento, l'etica si identificava strettamente con la riproduzione comunitaria del gruppo, ed è allora impossibile sottomettere questa etica stessa a giudizi di tipo "morale", e cioè a giudizi di "valore" che distinguano tra principi di solidarietà e principi di sopraffazione. All'interno di una comunità di tagliatori di teste divisa in quattro tribù rivali di tagliatori, comunità che visse in una lontana isola o in valli remote e inaccessibili tra altissime montagne, e che quindi non potesse "confrontarsi" con altri usi tribali meno truculenti, non sarebbe possibile lo sviluppo di una problematizzazione morale di questi comportamenti sanguinari, perché questi comportamenti verrebbero interamente assorbiti nell' *ethos* della riproduzione comunitaria in assenza di confronti in

qualche modo inter-comunitari. Questo non significa che anche in questo caso non sarebbe in via di principio impossibile un abbandono *endogeno* dell'uso del taglio rituale delle teste, se ad esempio le guerre tribali per la massimizzazione del taglio delle teste rivali finissero per comportare una crisi demografica catastrofica, cui quasi sicuramente si finirebbe con il reagire con una modificazione radicale delle regole comunitarie, per cui la rivalità non si consumerebbe più con il taglio delle teste ma, poniamo, con gare pacifiche di danze tribali fino allo sfinimento o di misurazioni della lunghezza del pene maschile o della grossezza dei seni femminili fra urla plebee e litanie stregonesche sacralizzanti. Del resto, lo scontro tribale fra Inghilterra e Germania è passato in meno di un secolo dallo scontro di marinai nella battaglia navale dello Jutland allo scontro fra tifoserie dipinte e gonfie di birra ai mondiali di calcio.

Ho fatto prima un esempio paradossale (ma gli esempi non paradossali sono talmente noiosi che non vale neppure la pena farli) per indicare però una questione filosofica importantissima. E questa questione sta in ciò, che se l'*etica* propriamente detta nasce come semplice riproduzione comunitaria del tutto priva di aspetti "moralì", la *problematizzazione razionale dell'etica*, da non confondere ovviamente con l'etica stessa, nasce solo quando la comunità stessa deve rimettersi in discussione. Ci sono certo molte tipologie distinte di "rimessa in discussione" della riproduzione comunitaria, ma qui per brevità mi limiterò a segnalarne soltanto due. In primo luogo, quando una comunità ne incontra un'altra, la sottomette oppure ne viene sottomessa, e allora è costretta a problematizzare la propria riproduzione etica comunitaria sviluppando o un'etica del dominio oppure un'etica della sottomissione. Entrambe queste etiche contrapposte dovranno comunque evolvere rovesciandosi molto spesso dialetticamente nel proprio contrario, come è stato descritto genialmente da Hegel nella sua *Fenomenologia dello Spirito* a proposito del rapporto fra il *Signore* e il *Servo*. In secondo luogo, quando una comunità originariamente non ancora divisa e strutturata in classi sociali distinte comincia appunto a sperimentare l'articolazione classista della società, articolazione che comporta necessariamente una parallela

articolazione di "etiche" diverse, che abbastanza velocemente trovano la via della polarizzazione duale in etiche del dominio ed in etiche della sottomissione. Questa polarizzazione, a sua volta, comporta abbastanza velocemente la problematizzazione razionale dei fondamenti dell'etica stessa. In estrema sintesi, potremmo riassumere così questo processo: in principio c'è l'*etica senza presupposti morali*, che coincide con il semplice adattamento del gruppo all'ambiente esterno ed interno; in un secondo momento, a causa dell'intreccio fra dominio e/o sottomissione ad un altro gruppo sociale e dell'articolazione classista della società, questa etica originaria comunitaria senza presupposti morali non può più esistere e sorge allora la *problematizzazione morale dell'etica stessa*, problematizzazione che a sua volta nel novantacinque per cento dei casi prende una forma religiosa e solo religiosa e solo in un cinque per cento dei casi (il famoso "miracolo greco") prende una forma filosofica. Ma su questo cinque per cento dei casi rimando ovviamente al secondo capitolo di questo saggio.

È necessaria, a questo punto, una piccola precisazione terminologica. I termini "etica" e "morale" sono etimologicamente sinonimi assoluti pienamente sovrapponibili, in quanto il termine greco *ethos* ed il termine latino *mos* vogliono dire entrambi "costume", o più esattamente "costume comunitario". Un'etica senza comunità è qualcosa di impensabile, in quanto da un lato un individuo isolato in un'isola, tipo Robinson Crusoe, non avrebbe bisogno di alcuna "etica", e dall'altro una società atomica di individui privi di legami comunitari non avrebbe neanche bisogno di etica, ma solo di un apparato formalistico di tipo giuridico e giudiziario. Se però da circa duecento anni almeno esistono nella tradizione occidentale i due termini non interamente sovrapponibili di etica e di morale (o più esattamente di *Sittlichkeit*, eticità, e di *Moralität*, moralità), ciò non è per nulla dovuto ad una discutibile innovazione semantica arbitraria di Hegel, ma è dovuto ad un fatto storico esterno reale, e cioè al fatto che la problematizzazione "coscienziale" delle norme etiche (i cosiddetti "dilemmi morali") si è accompagnata, e non poteva che accompagnarsi, al dispiegarsi sociale ed economico della prima forma embrionale di capitalismo, e cioè la società tardosignorile e protoborghese (vedi capitolo sesto).Questo

rilievo mi permette di esplicitare anche l'uso differenziato che farò in questo saggio dei due termini "etica" e "morale", che sulla scorta dei miei maestri filosofici Hegel e Marx impiego anch'io in modo non sovrapponibile, per cui l'"etica" è sempre e solo costume comunitario prevalente nella riproduzione sociale, indipendentemente dal giudizio di valore che si dà sui suoi principi, e la "morale" è invece la problematizzazione filosofica razionale che viene liberamente data sui fondamenti "veritativi" delle norme etiche in discussione.

Torniamo ora ai risultati conseguiti nella prima parte di questo primo capitolo, Possiamo riassumerli in due punti essenziali e cioè, in primo luogo, che la problematizzazione razionale delle norme etiche inizia solo dopo che si è avviato un processo di interazione fra due diverse comunità, processo di interazione che può assumere tre forme essenziali, e cioè il contatto egualitario anche se conflittuale, il dominio e la sottomissione, ed in secondo luogo, che la problematizzazione razionale delle norme etiche non può aver luogo prima e indipendentemente dell'inizio, dello sviluppo e dell'allargamento antagonistico dell'articolazione classista della società.

Quanto ho appena riassunto comporta immediatamente una conseguenza su cui intendo insistere. Personalmente, ho letto con profitto molte storie dossografiche sull'etica da Aristotele fino all'ultimo accademico anglofono, e certamente continuerò a leggerle. Ma non intendo nascondere al lettore una mia profonda e maturata convinzione, e cioè che se queste dossografie etiche non sono inserite in una articolazione classista della società, da un lato, ed in uno scenario conflittuale di confronto fra comunità dotate di potere militare ed economico diseguale, dall'altro, sarebbe molto meglio non perderci sopra tempo e concentrazione e passare immediatamente alla narrativa, se possibile poliziesca. Lo voglio ripetere, in modo che non ci possano essere equivoci: tutte le storie dell'etica costruite sui dilemmi morali astratti o sull'elencazione degli "ismi" di riferimento sono non soltanto inutili, ma anche fuorvianti, perché suggeriscono metodologicamente che si possa partire da un atomo individuale dotato di libero arbitrio e che si muove in uno *Spaziotempo Socialmente Neutrale*, e che da questo spaziotempo

socialmente neutrale e non determinato affronta insolubili (o anche solubili - non cambia niente) dilemmi morali. Questo mio saggio si pone agli antipodi di questa posizione. Certo, so bene che anche i "dilemmi morali" esistono, e ad esempio la cosiddetta "bioetica" si fonda proprio su di essi. Sarei dunque uno sciocco se li disprezzassi. Ma il lettore deve sapere che qui uso liberamente il metodo di Marx, in una variante assolutamente personale ed originale in cui cerco di incrociare l'*ethos*, e cioè il costume, con l'*ethnos*, e cioè il gruppo nazionale identitario e comunitario, e con la *taxis*, e cioè l'ordine articolato sulla base di classi sociali distinte per differenziali di potere, sapere e reddito.

Su questa base metodologica possiamo tornare al nostro programma di ricerca iniziale. E si ritorna allora sempre allo stesso punto, e cioè al fatto che il passaggio storico dal "costume" all'"etica" in senso moderno è reso possibile dalla problematizzazione "morale" del costume stesso. Ma una simile problematizzazione, che a rigore è l'apertura stabile di uno spazio sociale razionale e dialogico in cui può svolgersi questa problematizzazione stessa, non cade certo dal cielo. Ed infatti, lungi dal cadere dal cielo, come suggeriscono tutte le sciagurate dossografie filosofiche che iniziano sistematicamente con un signore di Mileto, certo Talete, cui viene in mente per la prima volta nella storia dell'umanità che tutto è derivato da un unico principio materiale chiamato *Acqua*, la problematizzazione morale del costume chiamata "etica", con la scissione dicotomica articolata fra il *Bene* e il *Male*, non può che essere la *proiezione ideale* di una *situazione materiale*, e cioè che "materialmente", in questo caso "socialmente", era già avvenuta una scissione dicotomica articolata, prima fra "noi" (la nostra comunità tribale da riprodurre) e gli "altri" (le altre comunità rivali che perseguono con tutti i mezzi la loro riproduzione), ed infine "fra di noi", dopo che l'articolazione della divisione sessuale e sociale del lavoro ha cominciato a far sorgere situazioni di privilegio che vengono poi "ereditate" dai successori.

Questa è la genesi sociale e materiale dell'etica nel mondo. Per poter avviare un lavoro comparativo fra le varie "etiche" sviluppatesi nel globo (India, Cina, America precolombiana, Area Mediterranea, ecc.) ci vorrebbe una nuova storia

universale, che sapesse e potesse andare oltre la storia universale come concetto trascendentale riflessivo sorta a metà del Settecento nell'epoca tardosignorile e protoborghese come proiezione dell'unificazione mondiale ideale della nuova produzione capitalistica. Questa nuova storia universale probabilmente verrà con la nuova globalizzazione dell'economia, in cui l'Asia non sopporterà sicuramente più di essere subordinata "idealmente" all'Europa e l'America Latina non sopporterà probabilmente più di essere sottomessa all'odioso dominio degli USA. In ogni caso il metodo proposto da Marx si prenderà probabilmente la rivincita sullo sciocco circo mediatico-politico-accademico che ne ha frettolosamente diagnosticato la fine irreversibile, perché solo questo metodo è in grado di unificare l'elemento materiale e l'elemento ideale che spiegano, opportunamente uniti insieme, la *genesì storica* delle categorie etiche e morali a partire dal semplice costume riproduttivo delle prime comunità umane.

In questa sede una simile ricostruzione storica comparativa è ovviamente impossibile. Ma, prima di passare al secondo capitolo dedicato alla civiltà greca classica, che non era una civiltà schiavistica ma una civiltà di liberi produttori indipendenti, è bene ancora segnalare due interessanti elementi filosofici che stanno alla base di qualsivoglia possibile storia dell'etica, il concetto di *Menzogna* (*pseudos*) ed il concetto di *Misura* (*metron*). Le nozioni etiche di *Bene* e *Male* ne rappresentano infatti un'articolazione successiva, e non un presupposto religioso-filosofico originario.

Iniziamo dalla nozione di *Menzogna*. Nel nostro quadro filosofico consolidato il termine "menzogna" è legato polarmente al termine di "verità", per cui *verità* è *dire il vero* e *menzogna* è *dire il falso*. A sua volta il termine *verità* è oggi polisemantico, perché comprende al suo interno significati non coincidenti come la verità propriamente detta, la certezza scientifica, l'esattezza matematica, la veridicità sentimentale, la corrispondenza con fatti ed eventi passati e presenti veramente svoltisi, ecc. In questo modo la parola "verità" si unisce a concetti come corrispondenza (con fatti ed eventi esterni), coerenza, convenzione, ecc., ed in questo modo si separa dalla valutazione "morale" degli eventi e dei comportamenti (legge di Hume, ecc.). Ma in origine *non* era così. Se, ad esempio, ci

accostiamo alla religione di Zarathustra ed all'etica sociale e comunitaria del primo impero persiano achemenide di Ciro il Grande (da non confondere con i posteriori imperi persiani militari di Dario e militari-religiosi dei Sassanidi), vediamo che *menzogna* significava semplicemente *immoralità*. Questa fusione, o più esattamente coincidenza fra l'elemento veritativo propriamente detto e l'elemento morale, è indubbiamente interessante, ed è un sintomo del fatto che nella riproduzione comunitaria originaria i concetti veritativi ed i concetti morali nascono insieme e sono addirittura indistinguibili. In questo senso Platone non si è inventato nulla, ma non ha fatto che sistematizzare nel suo idealismo dialettico un'unità filosofica precedente fra *Bene*, *Vero* e *Bello*. La filosofia greca nasce dunque non tanto con una rottura con la cultura precedente, quanto con una traduzione in termini dialogici e razionali degli *stessi contenuti* trasmessi in millenni di vita comunitaria delle società umane.

Questo concetto appare ancora più chiaro se passiamo alla nozione di *Misura*. Nel prossimo capitolo cercherò di mostrare come il primo concetto etico fondante della filosofia greca fu quello di misura (*metron*) e tutti gli altri, ma proprio tutti, vi sono subordinati. Dal momento che l'attuale forma di vita capitalistica postborghese e postproletaria (capitolo nono) è ontologicamente *senza misura*, e quindi *smisurata*, e noi finiremo con il pagarne presto o tardi il fio (secondo la previsione anticipatrice di Anassimandro), è del tutto normale che l'apparato apologetico della filosofia universitaria cerchi di nascondere in tutti i modi questo fatto. Ma è impossibile nascondere per sempre. Questa fase barbarica intermedia passerà prima o poi, e le cose torneranno ad essere chiare.

Il concetto di *Misura* (*metron*) è allora il *primo concetto etico* che possiamo esaminare razionalmente. Esso sorge soltanto, in base alla logica della dialettica negativa, quando nei fatti viene violata la *Giustizia* (*dike*), e questa violazione è appunto la *Dismisura* che sorge nella distribuzione dei beni e degli onori all'interno della comunità in cui si è sviluppata una divisione del lavoro ed una brama di conquista. Quando la *Misura* era realizzata spontaneamente (qui la scuola filosofica taoista cinese coglie il punto essenziale della questione) non c'era bisogno di pensiero e di riflessione filosofica, e quindi anche di

valutazione etica sulla moralità, amoralità o immoralità dei comportamenti sociali. La filosofia nasce quando la *Misura* originaria è già stata ampiamente violata dalla *Dismisura* sociale, ed è allora necessario ristabilirla in modo razionale, dialogico e concordato.

Lo spazio dell'etica, una volta che la problematizzazione morale delle norme comunitarie ha sostituito la semplice riproduzione comunitaria nell'ambiente circostante darwinianamente definito, è allora lo spazio del conflitto fra *Misura* e *Dismisura*. Ma il conflitto fra *Misura* e *Dismisura* non è un semplice conflitto redistributivo inteso in senso puramente economico (o meglio economicistico), ma è un conflitto che attiene alla dignità umana individuale e complessiva. Dopo la catastrofe del marxismo storico novecentesco tradito dall'alto dal mercenariato comunista professionale in preda ad un attacco di nichilismo parossistico siamo entrati in una fase storica nuova ed inedita in cui si cercherà in tutti i modi di far accettare la *Dismisura* come la condizione esistenziale normale dell'uomo. La traversata del deserto sarà probabilmente lunga e penosa. Ma i fatti storici razionalmente ricostruibili sono più forti delle ideologie pubblicitarie dominanti oggi. Per questa ragione il prossimo capitolo sarà incentrato sul rapporto fra *Libertà*, *Democrazia* e *Misura*, in modo che la trattazione della storia dell'etica nel pensiero occidentale parta con il piede giusto.

Capitolo secondo

L'ETICA NEL MODO DI PRODUZIONE DEI PICCOLI PRODUTTORI INDIPENDENTI DELLA GRECIA CLASSICA DAI PRESOCRATICI AD ARISTOTELE

Il principio etico fondamentale del periodo storico della grecità classica di cui ci occupiamo in questo secondo capitolo è quello di *Misura* (*metron*). E' sempre abbastanza arbitrario periodizzare la storia, in particolare quella antica, ma in questo caso possiamo stabilire convenzionalmente una fase storica che va dal 592 a.C., e cioè dalle riforme di Solone di Atene al 322 a.C., e cioè alla morte di Aristotele. In questo periodo storico, che è quello della grecità classica propriamente detta, si sviluppa un particolare tipo di società comunitaria ad un tempo "etica" e "politica", in cui il *principio politico* fondamentale è la *Democrazia*, e cioè il potere del *demos*, ed il *principio etico* fondamentale è la *Misura*, e cioè l'applicazione del *metron* agli ambiti della vita sia collettiva che soprattutto individuale.

Non si tratta certo di "idealizzare" questo periodo storico come esempio inimitabile di convivenza. Tutt'altro. Le idealizzazioni sono sempre operazioni ideologiche strumentali, come quella particolarmente grottesca compiuta dalla scolastica marxista (ma non da Marx) a proposito della cosiddetta "comunità primitiva" o "comunismo primitivo", dipinti come paradisi pacifisti di femministe *ante litteram*. L'antica Grecia non deve essere idealizzata, ma ricostruita storicamente e culturalmente secondo la sua specifica logica riproduttiva. Per far questo, però, è necessario subito liberarsi di un macigno storiografico ereditato da un secolo di semplificazione marxista della storia.

La società greca che analizzerò nella periodizzazione prima accennata *non* era per niente caratterizzata dal *modo di*

produzione schiavistico, anche se ovviamente gli schiavi (*douloi*) esistevano, sia pure in posizione economicamente e socialmente marginale (al di fuori delle attività minerarie, in cui invece la loro presenza era consistente), ma una sorta di *modo di produzione dei piccoli produttori*, all'interno del quale si sono sviluppati fenomeni come l'arte greca, la democrazia greca, la filosofia greca ed il teatro greco. L'idea che tutte queste belle cose siano state "inventate", o almeno siano state rese possibili sulla base del lavoro degli schiavi, che lavorando come bestie hanno reso possibile ai pochi liberi simili giganteschi *exploits* culturali, è una sciocchezza storiografica priva di reale fondamento, sciocchezza storiografica che può riprodursi in base al "*principio di inerzia dell'idiozia*", che a sua volta è uno dei principi costituenti quella particolare comunità conformistica, pigra e priva di curiosità chiamata "comunità intellettuale". L'inesistente prevalenza della produzione schiavistica nel periodo storico classico da me precedentemente periodizzato (592-322 a.C.) ha caratterizzato ecumenicamente la "destra", in cui Nietzsche ha fatto l'elogio dei Greci che avevano il tempo libero per occuparsi di cultura superuomistica mentre la marmaglia schiavizzata lavorava e sudava, ed anche la "sinistra", in cui tutta la grecità era letteralmente "schedata" dai commissari politici bestioni come un unico lunghissimo sfruttamento schiavistico. Anche in questo caso la convergenza fra la "destra" superuomistica (Nietzsche) e la "sinistra" proletaria (Stalin) è commovente, e soltanto distinguendo con chiarezza il *modo di produzione schiavistico* vero e proprio, di cui parlerò nel prossimo terzo capitolo, ed il *modo di produzione dei piccoli produttori*, di cui parlerò subito, è possibile impostare correttamente anche problemi secondari e derivati, come lo spazio dell'etica all'interno della riproduzione sociale complessiva. Nel caso degli antichi Greci, poi, esiste un interesse supplementare, dovuto al fatto che il loro modello culturale ha continuato ad esercitare un influsso permanente anche dopo.

La società greca classica, ed in particolare quella ateniese, era caratterizzata strutturalmente dalla dominanza del modo di produzione dei piccoli produttori, o più esattamente dei piccoli proprietari indipendenti. Il fatto che fossero appunto "piccoli" comportava che il loro maggiore problema strutturale,

trasferito dal livello materiale della produzione al livello ideale della rappresentazione simbolica e teorica, fosse quello della padronanza del *Limite* (*peras*) e quindi della difesa contro l'*Illimitato* (*apeiron*), illimitato e anche indeterminato, nel senso di *senza limite* e *senza determinazione*. Questo fatto, assolutamente elementare, sfugge necessariamente a chi continua dopo duemila anni a ripetere pappagallescamente e senza alcun ripensamento critico la storia della filosofia secondo Aristotele, che avendo interessi che oggi definiremmo prevalentemente "scientifici", o almeno più scientifici che sociali, ricostruiva l'intera serie di posizioni filosofiche dei suoi predecessori in base alla classificazione delle cosiddette "quattro cause" (formale, materiale, efficiente e finale). Sulla base di questa classificazione era ovvio che tutti i filosofi precedenti venissero classificati in base alle loro scelte della causa prima materiale (l'acqua in Talete, l'aria in Anassimene, ecc.), della causa prima formale (il numero in Pitagora, ecc.), della causa prima efficiente ed ordinatrice (la mente in Anassagora, ecc.), e così via. Aristotele aveva ottime ragioni per fare questo tipo di classificazioni, perché viveva al tramonto del quadro sociale comunitario greco caratterizzato dal modo di produzione dei piccoli produttori liberi ed indipendenti, ma continuare a scimmiottarlo più di duemila anni dopo è il sicuro sintomo di una ormai intollerabile mancanza di fantasia tassonomica.

Se dovessi scrivere io una storia della filosofia alternativa *non* inizierei dal principio materiale dell'acqua o dell'aria di Talete e di Anassimene, ma invece inizierei (visto che un inizio ci deve pur essere, anche se è sempre in qualche modo arbitrario) da Solone di Atene, il quale nel 592 a.C. si trovò di fronte ad un problema sociale e comunitario ben preciso, per cui l'*Illimitato* (*apeiron*), oggettivatosi materialmente nella forma della ricchezza privata individuale, stava letteralmente distruggendo la comunità stessa, perché i ricchi stavano sempre più schiavizzando i poveri, in generale i poveri debitori. Solone scrisse che la «ricchezza non conosce limiti», precedendo di più di due millenni Karl Marx, che a sua volta scrisse che «il movimento del capitale è senza misura». Ed in effetti era così. Le riforme di Solone, che furono riforme filosofiche prima ancora di essere politiche, non instaurarono

la famosa democrazia ateniese (quello fu l'affare di distene nel 507 a.C.), ma oltre ad abolire la schiavitù per debiti posero in primo piano la nozione strategica di *Misura (metron)*, intesa come *Misura Sociale (metron tes koinonias)*.

La storia della filosofia occidentale non inizia dunque con nozioni "materiali" come l'acqua o l'aria, ma con una nozione "ideale" come la *Misura*, e più esattamente la *giusta* (giusta, e quindi *etica* in senso proprio) *distribuzione* delle cariche, degli onori e delle ricchezze fra i cittadini della comunità. La *Misura (metron)* è anche, filosoficamente parlando, l'unione di *elemento materiale* e di *elemento ideale* (o, se si vuole, di materialismo e di idealismo, ammesso che questi "ismi" abbiano veramente un senso, cosa che non ho mai messo in dubbio per decenni, ma di cui ora comincio seriamente a dubitare), perché da un lato la misura è il criterio ideale di giustizia (*dike*), e dall'altro corrisponde ad unità di misura molto materiali precedenti (la quantità definita di grano, olio e vino che andava ad ogni membro della comunità prima che si sviluppasse la proprietà privata e quindi l'appropriazione individuale del bottino militare e/o del raccolto collettivo).

Il *metron* è quindi la base teorica, ideale e materiale dell'*'etica* del periodo classico, e quindi del modo di produzione dei piccoli produttori e dei piccoli proprietari indipendenti. Altro che acqua, aria, ed altre astrazioni di tipo puramente "naturalistico"! La stessa *democrazia*, e cioè il potere del *demos*, e cioè del popolo (*laos*) politicamente organizzato in circoscrizioni territoriali artificialmente costituite rompendo i precedenti legami di tipo tribale (*demoi*), è frutto di una operazione di tipo pitagorico fatta da distene nel 507 a.C., rimescolando i cittadini ateniesi e rompendo gli interessi economici distinti degli abitanti della costa (*paraliaci*), della pianura (*pediaci*) e della montagna (*acriti*). Non posso qui soffermarmi su tali temi per ragioni di spazio, ma posso dire che recenti studi hanno accertato che il pitagorismo, o più esattamente il tentativo di imporre la misura (*metron*) nel caos naturale e sociale (più precisamente nello spazio materiale caotico sottostante, la *chora*), non fu solo o principalmente un'ideologia aristocratica dei pochi contro i molti (dell'*akropolis* contro l'*agorà*, secondo l'interpretazione di Mario Vegetti), ma fu invece nel caso di distene l'Ateniese un dato

ideologico pienamente assunto anche e soprattutto dai riformatori democratici (tesi degli studiosi francesi Pierre Leveque e Pierre Vidal-Naquet, che personalmente condivido).

Il principio (*arche'*) della misura (*metron*) è quindi a mio avviso l'inizio più sensato della storia ormai più che bimillenaria della filosofia occidentale. Il modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti, che pure marginalmente ed in modo non strutturale faceva anche uso di schiavi (*douloi*), senza per questo assolutamente essere un modo di produzione schiavistico, che verrà soltanto dopo in epoca ellenistico-romana, aveva bisogno di una forma politica strutturata che in qualche modo garantisse, o almeno cercasse di garantire, il limite (*peras*) delle ricchezze private e quindi l'equilibrio sociale (*isorropia*). La quale *isorropia*, a sua volta, in quanto preconditione per raggiungere la sperata concordia fra i cittadini (*omonoia*), aveva bisogno di leggi (*nomoi*), di eguaglianza davanti alle leggi stesse (*isonomia*) e quindi infine di eguale accesso per tutti alla parola pubblica (*isegoria*). Altro che acqua, aria, terra e fuoco, come se la filosofia antica fosse un corso propedeutico alla facoltà di chimica!

Il principio etico della misura (*metron*) informa tutta la società greca classica. Nella commedia classica di Aristofane i personaggi comici sono comici appunto perché perdono del tutto il controllo sulla misura della vita quotidiana e per questo si fanno ridere dietro (come i vecchi sporcaccioni che fanno i giurati nelle *Vespe* e corrono dietro alle ragazzine). Nella tragedia classica (e si pensi all' *Antigone* di Sofocle) i personaggi tragici sono tragici appunto perché si fanno prendere dalla *hybris* che fa loro perdere la misura dell'equilibrio del retto giudicare politico (ed è questo che il Coro dell' *Antigone* rimprovera al tiranno Creonte). Ed è inutile richiamare qui un fatto ben noto, e cioè che tutta l'arte greca è costruita pitagoricamente su misure ideali accuratamente calcolate.

Il notevole personaggio di Protagora ci conferma la centralità della categoria di *Misura (metron)* come categoria etica fondante nella società greca classica. Protagora è generalmente classificato come un "sofista", e mi rendo perfettamente conto che non è facile proporre in poche righe una modificazione radicale nella classificazione dei filosofi

antichi, dal momento che questa classificazione ha ormai una durata bimillenaria. Eppure, così come la ricostruzione del pensiero dei presocratici può tranquillamente essere compiuta senza necessariamente partire dal criterio delle quattro cause di Aristotele, nello stesso modo è bene pensare che il termine "sofisti", e la connessa classificazione di Protagora e di Gorgia in una stessa categoria, è un purissimo prodotto del teatro filosofico posteriore di Platone, che intendeva mettere in scena un Personaggio della Verità (Socrate) in lotta agonale dialettica contro Personaggi dell'Opinione, o se si vuole del Relativismo (Protagora, Gorgia, ecc.). Ma non siamo affatto obbligati anche noi dopo tanto tempo a chiamare "sofisti" i cosiddetti Sofisti. In particolare, Protagora - lungi dall'essere l'esponente dei nuovi pagatissimi maestri di retorica sostenitori del relativismo e dell'imbonimento linguistico dei babbioni popolari in assemblea - era a tutti gli effetti un continuatore di Solone e della sua lotta contro la *Dismisura*, in quanto sosteneva che l'*Uomo* era la *Misura* di tutte le *Cose*, sia di quelle esistenti che di quelle inesistenti.

Come è noto Platone interpreta questa posizione di Protagora come un manifesto filosofico del relativismo assoluto, sostenendo che l'"uomo" di cui parla Protagora significa "ogni singolo uomo", per cui ci sarebbero sulla terra milioni di misure incompatibili l'una con l'altra. Ora, milioni di misure significa di fatto nessuna misura, perché la *misura* (*metron*) è per definizione un criterio di comparazione, e cioè appunto un'"unità di misura", come indica il termine stesso. Tuttavia, seguendo un'autorevole suggerimento di Gomperz (e, dopo di lui, di molti altri), è plausibile sostenere che Protagora non intendesse "ogni singolo uomo" come inevitabile dismisura relativistica di tutto, ma proprio l'Uomo in Generale, come astrazione antropologica unificata dotata di linguaggio, ragione e capacità di calcolo, proprio l'astrazione antropologica unificata che cento anni dopo Aristotele chiamò *zoon logon echon* (animale dotato di linguaggio, ragione e capacità di calcolo matematico, con il che si ritorna ovviamente ancora alla "misura"), e più di due millenni dopo Marx chiamò "ente naturale generico" (*Gattungswesen*), il che farebbe di Protagora il primo precursore filosofico di Marx (che è tra l'altro in parte quello che io penso).

Protagora e Socrate sono stati indubbiamente rivali filosofici. Ma la loro rivalità si esplicava dialogicamente *sullo stesso terreno* non solo teorico e filosofico, ma anche politico e sociale, che era quello delle patologie intrinseche alla democrazia, in altre parole delle Dismisure della Democrazia. Sarebbe infatti stato strano che la Democrazia, creazione umana e sociale per eccellenza, non avesse potuto soffrire delle patologie intrinseche al rapporto fra *Misura* e *Dismisura*. Lungi dall'essere un "nemico" della democrazia, come spesso è stato detto frettolosamente (ma non da Nietzsche, che invece accomuna correttamente nel suo odio sia Socrate che la democrazia, comprendendone intelligentemente l'omogeneità e la consustanzialità), Socrate era un "moscone" della democrazia, ed intendeva stimolarla e soprattutto guarirla dalle sue tentazioni smisurate (un esempio classico di questa "smisuratezza" nelle decisioni democratiche fu la condanna a morte frettolosamente decretata agli strateghi delle Arginuse). Certo, Socrate cercava la misura in un insieme di criteri esterni all'azione umana da raggiungere con un insieme di tecniche dialogiche (ironia, maieutica, ecc.) e di ascesi pitagorica, mentre Protagora la cercava in una teoria della natura umana e delle sue costanti di comportamento, come peraltro fece più tardi Aristotele, allievo biografico di Platone e allievo ideale di Protagora. Il terreno della *misura* però è identico.

L'internità sia di Protagora che di Socrate al mondo spirituale ed etico della democrazia ateniese non deve a mio avviso essere messa in dubbio, anche se è sempre possibile e legittimo problematizzarla. Il fatto che il puro principio di maggioranza, legato al principio casuale e contingente del sorteggio delle cariche, non comporta assolutamente la realizzazione della *misura* (*metron*), ma anzi la maggioranza non illuminata può essere lo sciagurato *vettore* della *Dismisura*, è qualcosa di talmente ovvio e scontato da non consentirci di pensare che Protagora o Socrate fossero talmente cretini da non capirlo da soli. In questo senso è possibile essere "patrioti" della democrazia e del perseguimento della *misura* (*metron*) anche se si coltivano ipotesi filosofiche alternative ed effettivamente non componibili sul piano teoretico, l'una basata sulla deduzione razionale dei comportamenti umani a partire da un solido concetto di natura umana (Protagora

secondo Gomperz), e l'altra basata sulla ricerca dialettica dell'idea iperuranica del bene politico complessivo della comunità (Socrate secondo Platone).

Mentre questa internità al mondo della misura politica democratica risulta quasi scontata per Protagora e Socrate, personalità che appartengono intimamente al mondo di Solone e di distene, e quindi socialmente al mondo del modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti, si afferma spesso che Platone ed Aristotele fanno ormai parte di un mondo diverso, di un mondo cioè in cui la crisi della democrazia ateniese era ormai diventata irreversibile. Questo è parzialmente vero sul piano storico, ma sul piano spirituale e sociale non è così. Dal punto di vista sociale Platone ed Aristotele vivono ancora in un quadro sistemico non ancora dominato dal modo di produzione schiavistico, e caratterizzato invece dalla logica della riproduzione comunitaria del modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti, all'interno del quale la categoria spirituale prevalente era ancora quella della *misura (metron)*. La *misura*, infatti, era la sola nozione che permetteva di garantire simbolicamente il mantenimento della "misura" delle piccole proprietà, una "misura" che faceva da fondamento all'intera riproduzione comunitaria. Ed infatti - è facile vederlo - la "misura" sta al centro sia del pensiero di Platone sia del pensiero di Aristotele, anche se i due grandi filosofi danno risposte diverse a proposito del rapporto fra potere politico complessivo e mantenimento della proprietà privata.

A proposito di Platone, si trattava di un "socratico pitagorico", in cui entrambe le componenti era compresenti e strutturali. L'eredità pitagorica era forte in Platone come lo era stata un secolo prima in distene, ed in entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una modellizzazione politologica caratterizzata dalla *misura* intesa come armonia comunitaria numericamente garantita da rapporti matematici. Certo, in distene ci sono trenta *demoi* in cui è scomposta la popolazione libera degli ateniesi, mentre in Platone ci sono tre classi in equilibrio reciproco (gli artigiani, i guerrieri o custodi ed i governanti o filosofi-re). La differenza è molto grande. Ma esiste pur sempre un minimo comune denominatore fra queste due alternative politiche, e questo minimo comun

denominatore filosofico è dato dall'approccio pitagorico alla *Misura*.

Sempre a proposito di Platone, seguendo la feconda ipotesi di Alessandro Biral, mi sembra che il filosofo de *La Repubblica* affianchi alla sua teoria dello Stato giusto una teoria del "governo di sé" che resta pur sempre inserita all'interno di una centralità della politica e dell'agire comunitario, e che dunque non è ancora il "governo di sé" della posteriore età ellenistico-romana, che è invece un insieme di tecniche di ripiegamento nell'interiorità in un mondo che ha perduto ogni residuo carattere comunitario. Il "governo di sé" proposto da Platone è ancora il presupposto antropologico del giusto governo degli altri, e cioè della comunità politica, sia pure di una comunità politica non più democratica. Una prospettiva, questa, che è ancora quella di Aristotele, sia pure con le modificazioni del caso.

Aristotele vive e lavora all'interno della dominanza sociale del modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti, anche se egli è già in grado di riflettere sulla schiavitù come sistema sociale. La schiavitù, però, non è per nulla al centro del suo pensiero politico e della sua riflessione etica. Questa è la ragione per cui il *metron*, e cioè la misura politica e soprattutto sociale, diventa *messotes*, e cioè "giusto mezzo" dei comportamenti. In un certo senso, la *messotes* aristotelica è la categoria teorica di transizione fra il mondo comunitario del *metron* precedente e le posteriori categorie ellenistico-romane dell'autosufficienza assoluta del saggio (*autarkeia*). Questo, però, richiede una riflessione ulteriore, perché qui ci stiamo avvicinando veramente al nocciolo della questione che ci interessa. Una questione in cui il lato propriamente etico incontra il lato ontologico e soprattutto dialettico.

Il pensiero di Aristotele ci offre un'occasione unica per comprendere questo nesso intimo di ontologia e di etica, proprio perché, così come per Hegel la nottola di Minerva della sua filosofia giunge al crepuscolo dell'avvenuto trapasso d'epoca della grande fase creativa tardosignorile e protoborghese in cui viene partorita la nuova cultura che sognava ancora un capitalismo limitato dal costume e dall'eticità (capitolo sesto), nello stesso modo Aristotele giunge all'estremo tramonto della società comunitaria greca fondata

sul modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti, in cui la generalizzazione del modo di produzione schiavistico nella sua illimitata dismisura non era ancora venuta per inquinare e distruggere le basi etiche della società. Bisogna chiedersi finalmente in modo spregiudicato quali siano le basi profonde del fascino che Platone ed Aristotele, e soprattutto Aristotele, hanno esercitato per duemila anni e tuttora esercitano nonostante gli adattamenti, le manipolazioni e le strumentalizzazioni che hanno dovuto subire in particolare dalle ideologie religiose di legittimazione sociale gerarchica (capitolo quinto), ed a mio avviso questo è dovuto principalmente al fatto che sia Platone che Aristotele, ma particolarmente il secondo, hanno incarnato fino in fondo il principio della *Misura (metron)* come unica alternativa alla *Dismisura* ed all'*Illimitatezza*, e che *dismisura* ed *illimitatezza* non sono per nulla casuali deliri caduti dal cielo, ma sono produzioni della disuguaglianza sociale eccessiva che ad un certo punto la comunità politica non riesce più a controllare. In proposito, è bene riflettere sulla profonda unità di ispirazione del pensiero aristotelico per quanto concerne nell'ordine: l'economia, la politica e l'etica.

Per quanto riguarda l'economia, a differenza di Adam Smith e poi degli smithiani stalinisti posteriori che hanno distrutto ecologicamente il loro paese, Aristotele distingue fra *economia* (*oikonomia*, cioè sistema delle regole per la buona gestione della casa comune) e *crematistica* (*chrematistikè*, cioè arte di fare più soldi possibile). Questa distinzione ha alle spalle la nozione di misura, perché l'*economia* è l'arte della misura applicata ai beni materiali necessari per la sopravvivenza unita alla buona vita (*eu zen*), mentre la *crematistica* è proprio l'arte della dismisura e dell'illimitatezza applicata ai valori di scambio. L'autonomizzazione del valore di scambio dal valore d'uso, che per Smith è una buonissima cosa, per Aristotele è la matrice della dissoluzione sociale.

Come per tutti i Greci, la politica per Aristotele era semplicemente una parte della medicina (*iatriké*) applicata non alla riproduzione del singolo corpo di un individuo, ma applicata a quel corpo sociale collettivo che è la comunità politica (e l'abbondanza delle metafore mediche in Platone non lascia dubbi in proposito). E come l'equilibrio del corpo si

mantiene sulla base dell'equilibrio delle sue parti, nello stesso modo l'equilibrio sociale (*isorropia*) si mantiene garantendo che i due estremi, *l'avarizia dei ricchi* e *l'invidia dei poveri*, non possano stabilmente occupare il potere politico. A molti esponenti del pensiero moderno, a partire da Hobbes, questo approccio antropologico e psicologico è sembrato insufficiente e "datato", ma a me non sembra datato per niente. Il capitalismo è stato rovinato dall'avarizia ed il comunismo dall'invidia, e basta guardarsi intorno superando le autocensure politicamente corrette per prenderne atto. A differenza di chi imposta la sua filosofia politica sulla base della separazione rigorosa fra momento economico e momento politico, in cui il formalismo sostituisce l'analisi sociale (valga l'illustre esempio di Norberto Bobbio), Aristotele deduce le leggi della riproduzione politica proprio dalla scissione sociale tra poveri e ricchi, e constata dialetticamente che l'avarizia degli uni nutre e riproduce in forma illimitata l'invidia degli altri. Perché, di grazia, non è forse proprio così anche oggi?

Ho già detto che l'etica aristotelica è un'etica della misura antropologica e psicologica del giusto mezzo (*messotes*), e dal momento che questo è ben noto posso fare a meno di entrare nei dettagli. Ma *l'etica del giusto mezzo* fa parte di un inscindibile trittico in cui c'è anche il giusto mezzo dell'economia contro l'illimitata dismisura della *crematistica* ed il giusto mezzo della politica contro l'illimitata dismisura dei regimi oligarchici, demagogici e tirannici.

Tutto questo non poteva che essere concepito all'interno di una comunità politica strutturalmente caratterizzata da un modo di produzione fondato su piccoli produttori proprietari indipendenti, portatori materiali del *metron*. Con la fine di questo scenario sociale si entra in una nuova ed inedita "scena etica". E questo scenario appunto sarà l'oggetto del prossimo terzo capitolo.

Capitolo terzo

L'ETICA NEL MODO DI PRODUZIONE SCHIAVISTICO ELLENISTICO E ROMANO DA EPICURO AL TRAMONTO DEL MONDO ANTICO

Il passaggio della società antica dalla prevalenza del *modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti* al *modo di produzione schiavistico* propriamente detto non è stato ovviamente immediato ed istantaneo, ma è stato scandito da momenti di discontinuità molto forti, in primo luogo il ciclo di conquiste orientali di Alessandro il Macedone ed in secondo luogo la formalizzazione graduale del dominio del popolo romano, prima della forma oligarchico-repubblicana dell'aristocrazia senatoria e dei cavalieri e poi nella forma oligarchico-imperiale. In questa sede purtroppo non possiamo, per ragioni di spazio, ricostruirne i momenti salienti di passaggio, ma questo non è neppure necessario, perché basta rimandare il lettore ad un buon manuale di storia romana.

In questo capitolo propongo una periodizzazione del tutto arbitraria, che va dalla morte di Aristotele (322 a.C.) allo scioglimento *manu militari* da parte di Giustiniano della scuola filosofica neoplatonica di Atene (529 d.C.), tenendo conto del fatto che il dominio del modo di produzione schiavistico nel bacino mediterraneo è posteriore di quasi due secoli alla morte di Aristotele e già due o tre secoli prima di Giustiniano il *colonato* cominciava a sostituire il sistema schiavistico propriamente detto (in altre parole, l'economia dei *latifunda* cominciava a sostituire la precedente economia delle *villae*). Ma qui siamo maggiormente interessati alla storia dell'etica, che ovviamente non può essere "sincronizzata" con i processi storici materiali più generali.

Nel precedente secondo capitolo ho cercato di mostrare come l'etica comunitaria della società greca classica,

caratterizzata da una struttura sociale in cui gli schiavi erano marginali ed erano invece dominanti i piccoli produttori indipendenti titolari di proprietà piccole e medie, si organizzava intorno al concetto basilare di *Misura (metron)*, e che una storia della filosofia riscritta e rinnovata farebbe bene a sostituire ai cosiddetti "principi materiali" alla Talete ed Anassimene (*archai*) il rapporto fra misura e ricchezza che sta alla base del pensiero di Solone, che per quanto mi riguarda (ma so bene che è una proposta arbitraria, per cui è superfluo che me lo si faccia notare) diventa allora il *primo* filosofo propriamente detto. I pitagorici, ed in particolare quel pitagorico anomalo chiamato Parmenide, elaborarono genialmente il principio del *metron* in una aritmetica ed in una geometria, e dunque lo stesso Platone, che unì il metodo dialettico socratico al contenuto teorico pitagorico, fu un pensatore che agì all'interno del campo spirituale e teorico determinato dalla centralità del *metron*. Ispirati dal *metron* furono anche Protagora e Socrate, anche se questi due grandi pensatori non concordavano su quale fosse o dovesse essere la sostanza del *metron*, che per Protagora (almeno, per il Protagora secondo Gomperz) era la natura umana comune a tutti gli uomini in quanto tali, e per Socrate era invece il concetto veritativo universale di tipo bimondano (mondo terrestre/iperuranio). Ed infine grande teorizzatore sistematico del *metron* fu Aristotele, che estese la centralità del *metron* a tutti i campi del pensiero (economia, politica, etica, ecc.), e proprio per questo resta un pensatore interamente attuale, immensamente più attuale di Hobbes, di Nietzsche, ecc.

In ogni caso tutto questo riassunto dossografico del secondo capitolo sarebbe del tutto inutile se al lettore sfuggisse il punto principale strutturale, per cui il criterio del *metron*, lungi dall'essere un'opzione filosofica arbitraria fra molte altre possibili, era invece la *proiezione necessitata* nel mondo teorico e simbolico della necessità da parte del modo di produzione dei piccoli produttori e proprietari indipendenti di riprodursi come tale, e di non farsi distruggere dallo *Smisurato* e dall'*Illimitato*, i due convergenti principi negativi provocati dalla viziosa sinergia dell'*avarizia* dei ricchi (dall'alto) e dall'*invidia* dei poveri (dal basso).

Chi capisce questo, e mi rendo conto che per capirlo deve

andare contro abitudini storiografiche pigre e sedimentate dall'inerzia, divinità amata particolarmente dai pigri, dagli opportunisti, dai conformisti ed in generale da chi inclina alla stupidità, non cadrà nella trappola dei due "baffuti metafisici complementari", e cioè Stalin, per cui *purtroppo* nell'antichità i liberi crapuloni vivevano senza far niente sulle spalle degli schiavi, i quali -in mancanza di un partito centralizzato marxista-leninista - non potevano fare alcuna sana rivoluzione al di là di tentativi "idealisti" alla Spartaco, e Nietzsche, per cui *per fortuna* nell'antichità i liberi dionisiaci ed apollinei (ma preferibilmente dionisiaci) potevano vivere senza far niente alle spalle degli schiavi, questi invidiosi malriusciti, cui per fortuna non era ancora venuta a dar loro manforte la serie penosa dei pensatori "democratici". Il dominio dell'unità dialettica costituita dal duo Stalin-Nietzsche non potrà mai essere messo in discussione fino a quando il lettore non avrà imparato a contare fino a due, e cioè *modo di produzione dei piccoli proprietari e produttori indipendenti* (1) e *modo di produzione schiavistico* (2).

Le cose ovviamente cambiano con la generalizzazione della produzione schiavistica. La produzione schiavistica generalizzata è del tutto incompatibile con la democrazia comunitaria del *metron*, esattamente come oggi la democrazia è del tutto incompatibile con il dominio dell'impero ideocratico americano che si mette sotto i piedi il diritto internazionale moderno e con la generalizzazione della produzione ipercapitalistica postborghese e postproletaria (capitolo nono), che fa della *Dismisura* il suo *principio espansivo fondante*. Ma la generalizzazione della produzione schiavistica ha un inevitabile "raddoppiamento" in campo filosofico e soprattutto etico, ed è proprio questo "raddoppiamento" l'oggetto di questo capitolo.

Privato di qualsiasi sovranità etica e politica comunitaria, espropriato di ogni possibile sensatezza collettiva, l'individuo ellenistico-romano consapevole (non parlo del bestione urlante che si agita oscenamente sugli spalti dei giochi dei gladiatori o che arraffa i sacchi di grano delle distribuzioni gratuite all'eterna plebaglia - e sia chiaro che per me "plebaglia" non è una categoria economica e sociale ma solo spirituale) oscilla necessariamente e fatalmente fra un microcosmo praticabile (la

filia del piccolo gruppo di amici di Epicuro) ed un macrocosmo ideale fittizio ma auspicabile (la *cosmopoliteia* della repubblica ideale universale dei buoni del pensiero stoico). Quanto dico è assolutamente ovvio, e a suo tempo Hegel lo ha già detto in modo mille volte più acuto e profondo. Distrutta la comunità politica dei piccoli proprietari indipendenti fondata sul *metron* e sui suoi amici (Protagora, Socrate, Aristotele, ecc.) non esiste altro spazio se non l'oscillazione fra il microcosmo protetto della *filia* ed il macrocosmo illusorio e compensativo della *cosmopoliteia*.

Ci si potrebbe chiedere se il continuatore ideale del pensiero classico greco del *metron* sia stato in età ellenistico-romana il Giardino di Epicuro o piuttosto il Portico degli Stoici, e dunque quale dei due abbia incarnato la "vera visione del mondo" della grecità classica. Apparentemente questa sembrerebbe solo una domanda scema da Bar Sport, in quanto appare a prima vista chiara ed evidente la complementarità del microcosmo della *filia* e del macrocosmo della *cosmopoliteia*. Eppure ritengo che possa essere utile mantenere questa domanda, sia pure togliendole ogni carattere valutativo o normativo. Ebbene, seguendo l'opinione del filosofo greco moderno Charalambos Theodoridis, io penso che la "vera visione del mondo" dell'antichità classica propriamente greca (e quindi ellenica e non ellenistica) sia stata quella del Giardino di Epicuro, con tutto il rispetto per la grande eredità stoica, che invece a me (e non solo certamente a me) sembra piuttosto la razionalizzazione ellenizzante di una visione del mondo orientale. In questo, lo ripeto, non è contenuto alcun "giudizio di valore", ma soltanto un suggerimento metodologico che riguarda appunto l'etica.

All'interno del modo di produzione schiavistico pienamente dispiegato nessuna etica comunitaria è possibile. Sono possibili, certo, etiche particolari di gruppo come l'etica professionale dei medici, l'etica dell'onore militare, l'etica della testimonianza morale individuale, l'etica familiare fra genitori e figli, l'etica dell'opposizione e della resistenza, esattamente come del resto avviene oggi sotto il tallone dell'impero ideocratico americano e del dominio delle transnazionali. Ma un'etica comunitaria è impossibile, al di là della chiesa invisibile (ma sulla *chiesa invisibile* tornerò nel capitolo quinto)

della *cosmopoliteia* stoica. L'etica del modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti era un '*etica della libertà* per il semplice fatto che era un'etica di *liberi lavoratori*, e non di liberi oziosi e parassitari. Questi liberi lavoratori, nella misura appunto in cui erano sia liberi sia lavoratori (binomio inscindibile e strutturale), potevano liberamente intervenire per garantire il *metron* comunitario contro le patologie della Dismisura dei Desideri (l'avarizia dei ricchi e l'invidia dei poveri) e contro l'illimitatezza delle Ricchezze (il prevalere della crematistica sull'*oikonomia*). Nel momento in cui il binomio criminale della Illimitatezza delle Ricchezze e della Dismisura dei Desideri *prende il potere*, e non è più arginato dalla gestione comunitaria del *metron*, la libertà non scompare certamente, ma deve ormai pensarsi e fondarsi in modo completamente diverso.

A questo proposito è interessante riflettere su come all'interno del tramonto del *metron* sociale, politico e comunitario la libertà viene pensata e fondata dalla scuola di Epicuro, la scuola che per Theodoridis (ma anche per me) è la *vera* erede della visione del mondo degli antichi Greci. Non è infatti un caso che il giovane Marx abbia particolarmente apprezzato nella sua tesi di laurea in storia della filosofia antica del 1841 il modo semplice ed elegante con cui Epicuro ha fondato ontologicamente la sua teoria della libertà umana intesa come autodeterminazione soggettiva razionale in presenza di alternative. Oggi il campo di battaglia filosofico sulla libertà (o, viceversa, sulla sua illusorietà e sulla sua inesistenza se la si intende come "libero arbitrio") oscilla fra le posizioni religiose alla Agostino di Ippona sulla grazia divina e le posizioni alla Sigmund Freud di Vienna sulla determinazione integrale dei comportamenti umani da parte degli eventi traumatici o meno della sessualità infantile. Per essere più esatti, si è passati da una teoria della irresponsabilità umana a causa della fatale ed onnipotente determinazione imperscrutabile e misteriosa da parte di un Dio biblico e veterotestamentario (variante Lutero, Calvino, ecc.) alla teoria della dominanza ossessiva della sessualità infantile ed adolescenziale nel farci diventare quello che siamo diventati (variante pagine similculturali di settimanali femminili per donne alfabetizzate della nuova *global middle class*

postborghese e postproletaria in cui il vecchio detto orfico "conosci te stesso" è stato sostituito dal nuovo detto postmoderno "scopa con chi vuoi"). Il passaggio dalla irresponsabilità umana fondata sulla base di una teologia religiosa monoteistica (capitolo quinto) all'irresponsabilità umana fondata sulla base genetica e/o psicoanalitica (capitolo nono) non è altro - ma lo vedremo meglio più avanti - che il raddoppiamento ideologico del passaggio storico dal modo di produzione feudale, gerarchico, paternalistico e "ginofobo" (e cioè spaventato dalla donna e dai suoi potenziali comportamenti incontrollati) al nuovo modo di produzione capitalistico globalizzato postborghese e postproletario, che accetta tutto ciò che sia economicamente solvibile (*everything goes*, purché te lo possa pagare).

Ma torniamo al buon vecchio Epicuro. In una situazione sociale di tramonto della società comunitaria e democratica del modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti, tramonto che comportava la necessità di ridefinizione dell'intero cosmo umano e naturale (e naturale *perché* umano e viceversa), Epicuro deve farsi aiutare dalla rappresentazione della natura, e per questo adotta, sia pure con correzioni qualitativamente innovative che non sfuggirono a Marx, la teoria di Democrito sugli atomi che si muovono nel vuoto senza l'intervento deterministico e/o teleologico di nessuna divinità pensante e progettante. A me (ma al lettore abituato ad altri approcci forse no!) sembra del tutto *evidente* che il modello *naturale* degli atomi che si muovono a caso nel vuoto non è altro che il raddoppiamento e la duplicazione *sociali* del mondo degli individui sradicati dalla comunità (gli individui pensati come atomi) che si muovono nel vuoto di una società "svuotata" di qualsiasi significato comunitario sensato (il "casino" schiavistico generalizzato pensato come vuoto di valori etici e politici).

In questo quadro Epicuro deve pur sempre porsi il problema del perché, in questa pioggia di atomi nel vuoto (traduzione: in questa pioggia di individui nell'insensatezza sociale privata di ogni residuo valore comunitario), qualche atomo diventa saggio e qualche atomo invece diventa coglione. In un puro determinismo meccanicistico gli atomi, e cioè gli individui, dovrebbero cadere tutti perpendicolarmente, o tutti

saggi o tutti coglioni. Epicuro ipotizza allora una deviazione (latino *clinamen*, greco *parekkklisis*), che è ad un tempo casualità e contingenza (vista dall'alto) e libertà ed autodeterminazione (vista dal basso). Duemila anni più tardi Hegel, che pure non fu un ammiratore di Epicuro (e su questo sbagliava, oh, se sbagliava!) scrisse che è necessario che vi sia anche il contingente, e che dunque anche il contingente è necessario. Epicuro capì questo punto cruciale con molto anticipo, e così rese possibile la riformulazione del principio del *metron* nelle nuove condizioni di schifoso schiavismo generalizzato. Il *metron*, espulso dall'*agorà* in cui un secolo prima si aggirava il fastidioso moscone democratico Socrate, veniva ridefinito come *metriotes*, cioè come senso della misura nell'affrontare il piacere, il dolore, la malattia e la morte. È per questo che, seguendo Theodoridis, anch'io considero Epicuro il *vero* rappresentante della saggezza antica nelle *nuove* orribili condizioni storiche.

Mentre da un punto di vista propriamente filosofico l'epicureismo è a mio avviso superiore, in quanto rappresenta il vero autentico continuatore della grande tradizione ellenica (in cui il *metron*, espulso con la violenza dello schiavismo dallo spazio comunitario della *polis* democratica, si riconverte in *metriotes* dello stile di vita nella nuova piccola comunità protetta della secessione pubblica nella *filia* privata), lo stoicismo è certo molto più interessante dal punto di vista storico e sociale, e quindi evolutivo. L'epicureismo è infatti rimasto sempre eguale, e non può veramente modificarsi perché ha una natura di *farmakon*, cioè di terapia non più di "buona vita" aristotelica ma di buona sopravvivenza in un mondo di lupi (ed il passaggio dal programma pubblico della buona vita al programma privato della buona sopravvivenza è ad esempio pienamente avvertibile nell'immortale poema latino di Lucrezio), mentre lo stoicismo si è talmente modificato dai suoi inizi al suo tramonto da poter essere usato come uno specchio ideologico ideale per capire l'evoluzione culturale del mondo antico. E così come per capire (mi limito alla povera provincia italiana di oggi) l'evoluzione della cosiddetta "sinistra" dalla coppia Bordiga-Gramsci alla coppia Baricco-Veltroni ci dice moltissimo sul passaggio da un capitalismo classista dicotomico ad un capitalismo senza classi

globalizzato (capitoli settimo e nono), nello stesso modo l'evoluzione dello stoicismo dalla sua prima fase "eversiva" influenzata dal cinismo di Diogene alla progressiva normalizzazione di "filosofia alla moda" nelle corrottissime aristocrazie ellenistiche e poi romane (non intendo qui ovviamente criticare le opere stoiche di Seneca e di Marco Aurelio, che sono profonde e sincere) ci dice moltissimo sulla reale situazione culturale dell'epoca.

Lo stoicismo è un fenomeno estremamente contraddittorio. Giuliano detto l'Apostata, nel suo coraggioso tentativo di "restaurazione" presto fallito dice che "bisogna rifarsi a quei filosofi che scelsero Dio a guida", e cita nell'ordine oltre a Pitagora, Platone ed Aristotele anche la scuola stoica di Crisippo e Zenone. Certo, così come Aristotele si inventa una storia della filosofia precedente sulla base metodologica assolutamente impropria delle quattro cause, nello stesso modo Giuliano viene dopo un secolo di neoplatonismo, per cui può affermare in perfetta buona fede ed in altrettanto perfetta incomprensione storica che Platone ed Aristotele erano caratterizzati dall'aver scelto Dio a guida. Nello stesso tempo i filosofi stoici sono stati a lungo presenti nell'elaborazione delle utopie cosmopolitiche antiche, utopie cosmopolitiche generalmente a base "comunista", tanto è vero che il filosofo stoico Blossio da Cuma fu uno dei partecipanti alle insurrezioni antiromane di Pergamo del 133 a.C., insurrezioni che verrebbero oggi definite di "estrema sinistra". Questi "usi alternativi" ed incompatibili dello stoicismo non devono meravigliare, perché *tutte* le grandi oggettivazioni filosofiche, proprio perché sono grandi e si prestano a inesauribili sfruttamenti ideologici, si prestano appunto ad usi ideologici alternativi (un esempio può essere lo hegelismo, da Gyorgy Lukàcs a Giovanni Gentile, ma anche il buon vecchio "marxismo" fa la sua parte, dal grande Lenin al miserabile Gorbaciov).

Il primo stoicismo è strettamente legato al cinismo, ed i frammenti rimasti non lasciano adito a dubbi. Nei frammenti della *Repubblica* di Zenone di Cizio, scritta espressamente contro la precedente *Repubblica* di Platone, si dice che "non bisogna edificare alcun tempio", cosa assolutamente logica se pensiamo che per Zenone dio è nell'universo come pura anima

razionale, ed è sciocco pensare che egli dimori in particolari luoghi privilegiati (posizione che potrebbe essere condivisa sia da un seguace di Spinoza sia da un commissario politico di Stalin). Ma a fianco di queste nobili dichiarazioni filosofiche Zenone (o almeno lo Zenone secondo Diogene Laerzio) scrive che "si possono scopare indifferentemente fanciulle e fanciulli, che se ne sia innamorati o meno: non c'è differenza infatti tra amati e non amati, né fra femmine e maschi, ma tutto conviene a tutti" (la crudezza del verbo è una letterale traduzione dal greco, ed il comunismo ridotto ad orgia sessuale comunitaria corrisponde abbastanza bene, *mutatis mutandis*, allo spirito attuale del "radicalismo" da Marco Pannella a Toni Negri). Ed il buon Zenone, tanto perché non vi siano equivoci, afferma che "i sapienti dovrebbero avere le donne in comune, usando ciascuno di volta in volta quella che gli capita". Si dirà che si tratta di temi già presenti nel comunismo platonico, in cui per i governanti ed i guerrieri era già previsto il comunismo sessuale e la rinuncia alla famiglia. Niente di più errato. In Platone il comunismo sessuale non era per nulla una scopata bacchica indifferenziata generale rivolta allo scambio di coppie, ma una premessa per una politica eugenetica ferreamente diretta dallo Stato (una porcheria - a mio avviso - ma comunque così era). In Zenone si ha invece un modello di dissoluzione anarchica della comunità, in cui la liberalizzazione degli istinti è funzionale alla ricostruzione di piccole comunità elettive al di là della famiglia ed al di là dello Stato (nonostante poi ipocritamente Zenone in un altro frammento esalti le "leggi"). Si tratta esattamente della stessa tendenza anarchiceggiante dal punto di vista etico del moderno capitalismo postborghese e postproletario, ostile alle morali precedenti (capitolo nono), ed in entrambi i casi il problema della liberalizzazione e della privatizzazione integrale dei rapporti sessuali, all'interno di una società dell'estrema disuguaglianza data per scontata o almeno per imm modificabile, è assolutamente *centrale*. Vorrei insistere molto su questa crucialità della questione della simbologia della pratica sessuale, in quanto all'interno della dissoluzione delle comunità di piccoli produttori indipendenti, a base soprattutto familiare, si sviluppano irresistibili tendenze alla privatizzazione della libera scopata *dentro* la pubblicizzazione

della disuguaglianza e dello sfruttamento economico e sociale più incontrollati. Ma ci torneremo più avanti.

Lo stoicismo passò ben presto dalla prima fase di cinismo anarchico (niente templi per il culto e scopata libera generalizzata) alla seconda fase normalizzata di filosofia adatta al nuovo "ceto medio" del periodo ellenistico-romano. In questo assestamento diventa centrale la nozione di provvidenza (*pronoia*), nozione che in quanto tale è del tutto assente nel pensiero greco classico, in quanto la necessità divina imperscrutabile (*ananke*) ed il caso contingente democriteo ed epicureo (*tyche*) non ne ricoprono assolutamente lo stesso spazio semantico e concettuale. Zenone sostiene che "la forza del destino muove la materia uniformemente e costantemente. Perciò è indifferente chiamarla provvidenza (*pronoia*) o natura (*physis*)".

Con questa inequivocabile dichiarazione Zenone di Cizio diventa il fondatore del materialismo dialettico, cui Engels e Lenin possono solo aggiungere correzioni marginali. La provvidenza (*pronoia*) è certamente il senso della storia universale intesa come avanzamento dialettico e contraddittorio della *cosmopoliteia*, che poi gli ideologi romani schiavisti, in primo luogo il greco leccaculo Polibio, identificarono con l'estensione geografica del dominio romano. Se Zenone è il dimenticato precursore del materialismo dialettico, unificando *pronoia* e *physis*, e cioè dialettica storica e dialettica naturale propriamente detta, Polibio è il precursore dei moderni leccaculi europei, che sostengono che l'impero ideocratico americano è il coronamento della lunga storia della civiltà occidentale. Comunque consiglio di leggere gli originali, Zenone e Polibio, perché gli originali sono sempre meglio delle copie.

L'etica della scopata generalizzata e della rinuncia al culto divino organizzato nei templi, che fu indiscutibilmente (parlano le fonti) l'etica del primo stoicismo, era del tutto incompatibile con il costume (*mos*) e con il diritto (*ius*) dei romani. Sia il costume che il diritto si basavano sulla sacralità e sulla centralità della famiglia e della proprietà, in particolare sulla *familia* allargata in cui il *pater* era padrone ad un tempo dei suoi familiari e dei suoi schiavi. Questo mondo stravolto ed "alienato", la cui vera base riproduttiva era costituita dal *panem*

e dai *circenses* (e su questo punto la critica senatoria alla Tacito al dispotismo imperiale è certamente un po' ipocrita, ma coglie abbastanza bene la verità, così come del resto lo fa la critica del reazionario Balzac ai nuovi pescecani capitalisti del suo tempo), non poteva ovviamente abolire la testimonianza umanistica (da Lucrezio a Seneca, da Orazio a Plutarco, ecc.), ma poteva marginalizzarla e renderla appunto del tutto "testimoniale", e cioè non essenziale. Come oggi, del resto.

La piena comprensione della natura non solo filosofica ma soprattutto sociale dei due grandi fenomeni dell'epicureismo e dello stoicismo è centrale per qualunque ricostruzione della storia dell'etica. In termini epocali sia l'epicureismo che lo stoicismo sono caratterizzati dall'inevitabile *decentramento* dell'individuo dal vecchio *metron*, dal momento che a livello pubblico la società era diventata preda della *Dismisura* e dell'*Illimitatezza*, e si era pertanto in un certo modo tornati a prima di Solone. Nel mondo della *Dismisura* e dell'*Illimitatezza* la filosofia pubblica muore, e sopravvive stentatamente ormai solo una pratica filosofica di tipo terapeutico (non terapeutico della società, ma del solo individuo) rivolto ad un *target* economico-sociale di ceto medio colto in crisi esistenziale, del tipo della Piccola Posta di Umberto Galimberti sul *Supplemento Donna* de *La Repubblica*, che nelle pagine "serie" sostiene invece il pieno dominio incontrastato delle oligarchie transnazionali e dell'impero ideocratico americano, che sceglie sovraneamente chi accarezzare e chi invece trucidare.

Capitolo quarto

L'ETICA MESSIANICA DI SALVEZZA NEL PRIMO CRISTIANESIMO FINO ALLA "NORMALIZZAZIONE" COSTANTINIANA

Innumerevoli pavimenti sono crollati sotto il peso di biblioteche dedicate all'etica cristiana, e per questa ragione mi sembrerebbe assurdo in questo capitolo continuare a portare vasi a Samo e granelli di sabbia sopra una duna. Mi consacrerò invece a tre temi di interesse filosofico generale. Nell'ordine: la discussione sulla valutazione generale del cristianesimo inteso come fenomeno complessivo e fatto sociale globale all'interno della storia generale del mondo; la discussione sul cosiddetto "Gesù storico" intesa sia come fenomeno storico-storiografico-esegetico sia soprattutto come genere letterario; la discussione massima e principalissima, quella dell'inevitabile trasformazione dialettica di un'etica messianica di emancipazione finale assoluta in etica gerarchica dell'adattamento sociale in una società classista prima tardoschiavistica, poi feudale, indi tardosignorile e protoborghese ed infine trionfalmente (ma non troppo) integralmente capitalistica.

Iniziamo dal primo punto. Chi crede nella cosiddetta "divinità" di Gesù Cristo, con tutti i vari "annessi e connessi" delle varie teologie e delle varie confessioni religiose cristiane (cattolica, ortodossa, protestante ed infine variamente settario-fondamentalistica) non ha problemi filosofici veri e propri, ma soltanto problemi che definiremo sommariamente di "fede" e di "coscienza". Queste mie considerazioni non sono rivolte a lui, anche se sono sicuro che potrà trovarci egualmente alcuni interessanti elementi di riflessione, perché personalmente non "credo" al suo Dio, ed il mio Dio personale, ammesso che esista, è quello di Spinoza arricchito da posteriori

approfondimenti hegeliani. Ma su Gesù di Nazareth tornerò più avanti in questo stesso capitolo. Per ora discutiamo il tema del ruolo, positivo o negativo, della religione cristiana all'interno dell'ambito più ampio della storia universale unificata teoreticamente come concetto trascendentale riflessivo.

Mi sembra che le figure di Nietzsche e di Hegel possano essere poste come i due termini estremi di un arco di possibili posizioni filosofiche (escludendo dunque le posizioni variamente apologetiche dei cosiddetti "credenti") sul cristianesimo. Da un lato Nietzsche, il sostenitore della sua negatività e del cristianesimo come decadenza rispetto al mondo classico cosiddetto "pagano". Dall'altro Hegel, il sostenitore della sua positività progressista rispetto alle contraddizioni insolubili del mondo antico. Discutiamo allora le due posizioni separatamente.

Iniziamo dalla diagnosi filosofica negativa di Nietzsche. Non ci sono dubbi sul fatto che Nietzsche è stato un filosofo di altissimo livello, e l'interpretazione metastorica che ne ha dato Heidegger resta un punto alto del pensiero del Novecento. Ma Nietzsche è stato usato come ideologo di legittimazione "metafisica" della transizione dal capitalismo di secondo tipo (quello classico borghese-proletario) al capitalismo di terzo tipo (quello globalizzato post-classista), ed in questo uso ideologico di legittimazione ci sta anche e soprattutto la sua critica del cristianesimo (capitolo decimo). Inoltre mi permetto, pur essendo pienamente consapevole della mia insignificanza storica rispetto ad una stella di prima grandezza come Nietzsche, di dire chiaramente che la sua lettura generale della grecità è indegna, in quanto in questo campo si può evidentemente dire tutto perché i Greci sono già tutti morti da molto tempo e non possono più reagire, ma esiste pur sempre un limite ideale invisibile all'arbitrio interpretativo. Certo, se si decide di instaurare una dicotomia non dialettica e non dialettizzabile fra il principio dell'Apollineo ed il principio del Dionisiaco, dicotomia comprensibile all'interno di una polemica provinciale contro il classicismo cerimoniale alla Wilamowitz-Mollendorf, allora tutto va bene. Ma i Greci, quelli veramente esistiti in uno spazio e in un tempo precisi, non c'entrano nulla con il contenzioso degli antichisti tedeschi e la loro guerra civile simulata fra teorici dell'*inarrivabile armonia*

perduta e del *casino orgiastico liberatorio*. Il partito dell'*inarrivabile armonia perduta* ed il partito del *casino orgiastico liberatorio* sono del tutto interni alla crisi ideologica di orientamento della noiosissima borghesia tedesca dopo il 1848, ed ammetto che si tratta di una crisi divertentissima, ancora più divertente di Emilio Salgari e di Agatha Christie, ma i Greci antichi, i veri Greci, non c'entrano nulla, e diventano "ostaggi" delle dispute dei baffuti e dei barbuti del positivismo accademico di quel tempo.

Nella demenziale ricostruzione metastorica di Nietzsche (ed uso volutamente un linguaggio "pesante" perché anche le *auctoritates* non devono essere piamente esentate dal giudizio sulle idiozie di cui si fanno portatrici) si costruisce un primigenio ed originario "senso tragico della vita" dei Greci (quali? - i Micenei, i Dori, i Cretesi? - vallo a sapere), che sarebbe stato ad un certo punto guastato dalla filosofia razionalistica di Socrate e dal teatro tragico problematico di Euripide, questi cacadubbi decadenti iniziatori della deriva che attraverso Cristo, Paolo di Tarso e Rousseau sarebbe arrivata fino alla plebaglia socialdemocratica e liberale del suo tempo. Ora, Nietzsche è padronissimo di pensare male di Bismarck e di Lassalle (anche chi scrive ne pensa molto male), ma ciò che è francamente intollerabile è che per farlo si cerchi una genealogia nobile nella Grecia classica. Socrate ed Euripide, questi patrioti del *metron*, perfettamente consapevoli del carattere intrinsecamente aporético e tragico dell'esistenza, privi di illusioni e compensi preteschi ultraterreni (lo stesso orfismo socratico non è comparabile seriamente all'al di là cristiano), non hanno distrutto proprio nulla, ma hanno incarnato al massimo grado il carattere nobile della grecità. È allora del tutto normale che Nietzsche, dopo aver arbitrariamente fissato l'inizio della decadenza (e fissare gli "inizi della decadenza" è un *topos* infallibile del pensiero religioso, alla faccia della "filosofia del martello" di Nietzsche) con la riflessione filosofica e dialogica di Socrate e di Euripide, continui sulla inesistente linea ferroviaria da lui stesso progettata ed inveisca contro la seconda stazione di questo percorso, la sublimazione del risentimento della plebaglia invidiosa e malriuscita di Paolo di Tarso, il traduttore e rappresentante delle *public relations* del povero Gesù di

Nazareth.

Il cristianesimo è così inserito in una grande-narrazione metafisica della decadenza dell'umanità. Possiamo prendere *veramente* sul serio questa grande-narrazione? A mio avviso no, e non intendo nascondere. Nell'ultimo secolo l'hanno presa sul serio molti pensatori importanti (per limitarsi alla Francia, da Gilles Deleuze ad Alain de Benoist), ma non per questo mi ci accoderò anch'io. Non nego che spesso, di fronte all'arroganza pretesca che si autoattribuisce il monopolio sulla vera morale privata e sulla vera etica pubblica possano e debbano sorgere movimenti filosofici di reazione che cadono nell'eccesso opposto, e cominciano ad affermare con Nietzsche che la colpa di tutto è del monoteismo veritativo, vera sorgente primaria dell'intolleranza, contro il quale occorrerebbe restaurare il sano e giocoso pluralismo valoriale del politeismo classico. Tuttavia, è bene ricordare che questi giocosi e libertari politeisti post-moderni dimenticano che l'idea di unità cosmopolitica della ragione, buona o cattiva che sia (per me è buona, sia pure con le necessarie correzioni), idea che sta alla base del posteriore monoteismo cristiano, è un *'idea stoica*, e quindi indubbiamente greca, anche se (come ho rilevato nel precedente terzo capitolo) a mio avviso il pensiero di Epicuro è maggiormente fedele al vero spirito ellenico, e cioè allo spirito del *metron*, *metron* che non ha bisogno di un dio per essere adeguatamente "misurato". Credo allora, per concludere su questo punto, che la condanna metafisica e metastorica del cristianesimo fatta da Nietzsche *non* sia seriamente fondata, anche e soprattutto perché la sua fondazione preliminare risiede in una lettura arbitraria e demenziale dello spirito della grecità.

Passando a Hegel, ci troviamo su di un terreno molto migliore. Hegel, che pure visse prima di Nietzsche, è molto più "avanti" di lui sul piano della profondità di pensiero, e questo non deve stupirci, perché ovviamente l'*avanti* e l'*indietro* non sono categorie degli storici ma solo degli autisti, dei macchinisti e dei posteggiatori. Hegel è il pensatore di conclusione e di coronamento della grande transizione tardosignorile e protoborghese (capitolo sesto), mentre Nietzsche è il segnalatore della crisi di identità del capitalismo borghese propriamente detto (capitolo settimo). Non intendo qui stabilire grottesche graduatorie fra pensatori di

coronamento e segnalatori di crisi, ma generalmente i primi colgono meglio l'essenza di un'epoca proprio perché è terminata (l'esempio classico è Aristotele). Hegel considera l'idea cristiana dell'unità essenziale del Divino e dell'Umano superiore non solo ai monoteismi rigidi senza incarnazione (come l'ebraismo e l'islamismo) ed ai panteismi etici e ilozoistici (come il confucianesimo e le religioni indiane), ma anche allo stesso grande pensiero greco classico, che era caduto nelle secche dell'epicureismo e dello stoicismo, che comunque Hegel connota correttamente come filosofie del ripiegamento impotente in una libertà interiore assolutamente sterile. Come è noto, a Hegel interessa valorizzare la natura dialettica del dogma trinitario, che egli poi per conto suo sviluppa in una dialettica monomondana della storia universale che verrà poi *integralmente* ripresa da Karl Marx (altro che materialismo dialettico!). Il cristianesimo, che per Nietzsche fa parte della storia della *decadenza*, per Hegel fa parte invece della storia del *progresso*. Che cosa pensarne? Non mi sottrarrò al giudizio, che dovrò ovviamente esporre in forma sintetica. In breve, considero la valutazione di Hegel molto migliore di quella di Nietzsche, ma non la condivido egualmente. Ed ecco perché. Mentre Nietzsche inquadra la sua valutazione negativa del cristianesimo come sublimazione del risentimento della plebe malriuscita e come platonismo dei poveracci sulla base di una ricostruzione arbitraria dello spirito della grecità, almeno Hegel rifugge da simili demenziali ricostruzioni, e si limita ad un sobrio inserimento razionale del cristianesimo dentro la sua filosofia progressista della storia protoborghese e soprattutto dentro un'interpretazione dialettica della Trinità. E' indubbio, almeno per me, che Hegel è superiore a Nietzsche e capisce molto meglio i Greci. Tuttavia, per poter essere d'accordo con Hegel, bisognerebbe dividerne la nozione di *progresso* nella storia, e quindi bisognerebbe dividerne la sua grande narrazione. Ora, a me sembra (per farla breve) che il concetto hegeliano di *progresso* (*progrès*, *Fortschritt*) sia certamente una problematizzazione dialettica molto intelligente della precedente nozione lineare e cumulativa di progresso degli illuministi, ed è sulla base di questo concetto che la protoborghesia si congeda dalla classe tardosignorile, ma nello stesso tempo la matrice originaria di

questo concetto *non* risiede nella autentica sapienza filosofica greca, che era la sapienza del *metron*, che in quanto tale non "progredisce" per nulla, ma risale ad una elaborazione secolarizzata del concetto neoplatonico di *proodos*, e cioè dalla emanazione progressiva dall'uno. Niente di male, per carità! Meglio il buon vecchio neoplatonismo che una raffigurazione demenziale della grecità! Ma qui non si discute di peggio o di meno peggio, qui si discute di valutazione metastorica del cristianesimo e della sua etica. E allora io penso che, alla luce del "senno del poi" della comune bancarotta del progressismo borghese e del progressismo proletario, sia bene "sganciarsi", almeno provvisoriamente, da una valutazione del cristianesimo ancora interna alla grande narrazione messianico-progressista. Non siamo costretti a scegliere fra Nietzsche ed Hegel. Se ce lo avesse ordinato il medico, bisognerebbe scegliere Hegel come il male minore. Ma non ce lo ha ordinato il medico. Il cristianesimo deve essere reinserito nella sua storia, senza forzature deterministiche e teleologiche.

Passiamo ora alla figura di Gesù di Nazareth, che in questo capitolo discuterò esclusivamente come profeta "etico". Dandone per scontata l'esistenza in qualche modo storica, e condannando di passaggio la sciocca posizione della tradizione marxista che ha insistito per un secolo sull'inattendibile tesi della sua assoluta inesistenza "mitica" (ennesima prova della sua canina subalternità all'anticlericalismo positivistico ottocentesco), non entro nelle discussioni esegetiche sui particolari della sua vita terrena, e ovviamente non entro neppure nel problema teologico della sua "natura" umano-divina, divino-umana, totalmente divina o totalmente umana, ecc. Il lettore potrà sfogarsi in appositi libri di teologia disponibili a palate nelle librerie ecclesiastiche. Mi limito a ricordare che l'interpretazione della vita di Gesù presenta due aspetti, l'uno storico-esegetico, che ha a che fare con il serio mestiere dell'interpretazione delle fonti, e l'altro ideologico-letterario, per cui la vita di Gesù diventa un "genere" attraverso cui leggere in controluce le ossessioni ideologiche e le paranoie dei ceti intellettuali. Qui esaminerò solo il secondo aspetto. Ebbene, in estrema sintesi, e tenendo conto solo degli ultimi due secoli, mi sembra che si possano distinguere *tre* fasi successive della ricostruzione ideologica della vita del Gesù

storico. La prima fase, integralmente protoborghese, è quella del Gesù alla Renan, e cioè del Gesù moralista kantiano ed umanista pacifico. La seconda fase, inserita nella ideologia del comunismo storico novecentesco, è quella del Gesù profeta rivoluzionario pauperistico e messianico-popolare, ed è il Gesù del tedesco Ernst Bloch, del portoghese Fernando Belo, dell'italiano Massimo Bontempelli prima maniera, ecc. La terza fase, che è appena iniziata, e che è ideologicamente prevalente in questo sciagurato momento storico (capitoli nono e decimo), è quello del Gesù sessuale, o meglio del Gesù "scopatore" (uso questo termine disgustoso e volutamente volgare perché i suoi ossessivi propugnatori sono feccia, ed è allora giusto impiegare per loro termini da feccia), come indica chiaramente il *battage* fatto sul mediocrissimo libro poliziesco di Dan Brown *Il Codice da Vinci*. Esaminiamo nell'ordine questi tre Gesù successivi, in modo che il lettore si renda conto che questa successione non è per nulla casuale, ma corrisponde a tre momenti ideologici successivi.

Nella prima fase, tardosignorile e protoborghese, si ha all'inizio una vera e propria "sbandata" degli studiosi in favore della tesi di Gesù come personaggio mai esistito, e costruito artificialmente dai furbi "fondatori di religioni", visti come astuti malandrini e impostori, ma questa fase di estremismo illuministico viene presto lasciata alle spalle, e si fa strada l'idea di un Gesù veramente esistito, ovviamente non "divino" e quindi mai risorto da morte, ma pur sempre inarrivabile modello di virtù umane. Si tratta con tutta evidenza di una fantasmatica "concretizzazione" storica del modello kantiano di moralità assoluta, che era (come vedremo nel capitolo sesto) il "negativo fotografico" del mondo capitalistico, in modo che il borghese potesse pensarsi, con marxiana falsa coscienza necessaria, come portatore di una possibile moralità assoluta. Questo Gesù "borghese", ovviamente del tutto inesistente, era fatto apposta per conciliare simbolicamente i credenti ed i non credenti (non importa se deisti o "materialisti") dopo la conclusione della "guerra civile" settecentesca. Questo Gesù peraltro non è mai morto, e continua ad essere simbolicamente agitato nelle consorterie pacifiste e paragandhiane dell'interventismo umanitario in cui belanti pecoroni avallano con ipocriti salmi farisaici i bombardamenti geopolitici

imperiali USA.

Nella seconda fase, quella del capitalismo dicotomico borghese-proletario (capitolo settimo), era inevitabile che si sviluppasse una esegesi delle fonti neotestamentarie in cui era resa plausibile una interpretazione "rivoluzionaria", metà essenica e metà zelotica, della figura del Gesù storico. E tanto per non fare il pesce in barile, e dichiarare apertamente la mia opinione in proposito, ritengo che queste analisi sono quasi sempre abbastanza plausibili e quindi condivisibili. Se infatti Gesù fosse stato un belante pacifista borghese pecorone alla Renan oppure un maniaco sessuale alla Dan Brown non vedo perché avrebbero dovuto condannarlo a morte per crocifissione nel modo infamante destinato esclusivamente agli schiavi ed ai ribelli, dal momento che il cartello "INRI" indicava senza possibilità di dubbio un insorgente armato, visto che il termine "re dei Giudei" era riservato ai capi militari degli zeloti, e *soltanto* a loro. I belanti pecoroni del pacifismo di regime ed i maniaci sessuali anglosassoni *non* vengono condannati a morte, ma vivono alla grande negli interstizi del potere eterno (sia esso schiavistico, feudale o capitalistico nelle sue successive epocali varianti). Bisogna dunque giungere pacatamente alla conclusione che Gesù è stato crocifisso perché era un rivoluzionario profetico. Cosa poi lo abbia fatto diventare Paolo di Tarso è un'altra faccenda, su cui purtroppo per ragioni di spazio non posso soffermarmi qui. In ogni caso, questo Gesù rivoluzionario, dopo la sua prima morte in croce, ha subito una seconda morte simbolica con la dissoluzione tragicomica del comunismo storico novecentesco (capitolo ottavo), che ha sospeso per alcuni decenni (di cui due sono già passati) l'utilizzo storiografico e simbolico del Gesù rivoluzionario profetico (ma ritornerà, ci potete contare!).

In questa terza fase del capitalismo, che verrà descritta più dettagliatamente nel capitolo nono, si ritorna con le dovute differenze ad una situazione spirituale già vissuta massicciamente nell'epoca ellenistico-romana (capitolo terzo). Sparito il *metron* e diffusasi l'*Illimitatezza* della produzione capitalistica incontrollata e senza freni "democratici" l'individuo si "restringe" inevitabilmente nella sua dimensione corporale strettamente intesa, e diventa allora importante ed anzi ossessivamente centrale il problema dell'erezione

(maschile) e dell'orgasmo (femminile). Decaduta la *dimensione comunitaria*, *l'uomo non è più animale politico* (il *politikòn zoon* aristotelico), ma un corpo cui sono dedicate strategie farmacologiche specifiche, in quanto si tratta di un corpo che deve restare sempre giovane, e l'*imprinting* della giovinezza eterna è appunto la capacità e la legittimità dello scopare. In questa vera e propria *Viagra Society* il modello cristologico è quello che si può desumere da questo breve dialogo *della Bibbia dei nostri tempi*, *Il Codice da Vinci* di Dan Brown: "Credi che Gesù abbia fatto l'amore con Maria Maddalena?". "Non dico questo. Dico solo che la Chiesa non è autorizzata ad imporci il suo credo". "Ma tu pensi che Gesù avesse un'amante?". "Anche se fosse vero, che cosa ci sarebbe di male?".

Ed infatti non ci sarebbe proprio niente di male. Insieme con Lucio Dalla, anch'io penso che i preti dovrebbero sposarsi, e non pongo neppure limiti d'età. Viva le chiese ortodosse, che fanno lietamente sposare pretini e pretoni, e li preservano così dalle tentazioni della pedofilia! Ma non è di questo che si sta parlando qui. Qui si vuole richiamare l'attenzione (ma ci tornerò più avanti) sul fatto che lo spossamento politico e sociale delle comunità si accompagna necessariamente ad un ossessivo riorientamento sul comportamento sessuale. Non importa più nulla che cosa facesse o che cosa intendesse realizzare Gesù di Nazareth, importa soltanto l'irrilevante e demenziale particolare se egli avesse o no emesso sperma toccando il corpo di Maddalena. Le generazioni future, ammesso che il processo di rincoglimento intellettuale non sia irreversibile, saranno severe verso una cultura che si è chinata ossessivamente sull'erezione di Gesù e sull'orgasmo di Maddalena. Altro che la "decadenza" di quel monomaniaco baffuto di Nietzsche!

Passiamo ora al terzo punto della questione, quello che ha un maggiore carattere specificatamente "etico". Come ho sostenuto nel terzo capitolo, nel modo di produzione schiavistico generalizzato e trionfante, distruttore della precedente comunità democratica dei piccoli produttori indipendenti ispirata al *metron* come *arché* della equilibrata convivenza sociale, non era possibile alcuna vera etica pubblica, e allora l'etica doveva rifugiarsi nello spazio privato

del microcosmo reale della *filia* oppure nel macrocosmo ideale della *cosmopoliteia*. Il nascente cristianesimo cercò in un certo senso di unificare le due dimensioni comunitarie già fortemente presenti nelle tradizioni epicurea e stoica, ed infatti praticò la fraternità amicale e solidale del piccolo gruppo delle comunità cristiane, da un lato, e l'ideale cosmopolitico di un regno di Dio cristiano universale, dall'altro. Se si presta bene attenzione a quanto ho appena detto apparirà chiaro che *persino* il cristianesimo antico era molto più vicino ad Atene che a Gerusalemme. Non c'era infatti il feroce separatismo ebraico con la concezione razzista e xenofoba di essere uno speciale "popolo eletto", e c'era invece il comunitarismo amicale egualitario della tradizione epicurea e dell'utopia "comunista" di origine stoica. Gesù era indubbiamente ebreo, un ebreo apocalittico e messianico con tendenze fortemente universalistiche ed egualitarie, che voleva la purificazione del tempio e l'annuncio dell'anno di misericordia del Signore (traduzione: liberazione degli schiavi per debiti e rivoluzione nella gestione mafiosa e privatistica del tempio, grande collettore di ricchezze), ed appunto per questo si trovò facilmente un accordo fra l'occupante militare romano (Ponzio Pilato) e il capomafia ebraico locale (Caifa) per farlo fuori crocifiggendolo con la falsa accusa di essere un terrorista, cioè un capo militare zelota. In proposito, bisogna ripetere, ripetere e non stancarsi a ripetere con i belanti pecoroni sostenitori di un Gesù buonista alla Veltroni o con i sessuomani monomaniaci sostenitori di un Gesù che corre continuamente dietro alla Maddalena, che Gesù fu crocifisso come *terrorista*. Capito bene, ipocriti? Fu fatto fuori come *terrorista*. È bene ripeterlo oggi, in particolare in inglese, perché oggi la lotta al terrorismo è un fattore cruciale di coesione sociale negativa agli inizi dell'attuale fase capitalistica (capitolo nono). E questo non è un caso, perché l'ossessione antiterroristica è una componente ideologica strutturale per la cancellazione di uno spazio politico reale ed ancor più per la regolazione dei conflitti sociali, classisti o meno. La plebaglia urlante che ha approvato la crocifissione di Gesù è soltanto l'anticipazione arcaica della plebaglia urlante dell'impero che urla: "Bombardateli! Viva i nostri ragazzi e al diavolo tutti gli altri!".

Con questo non intendo affatto dire che il primo

cristianesimo sia stato un movimento la cui etica era orientata alla liberazione degli schiavi. Non lo era per nulla, e le fonti parlano chiaro. La fonte forse più autorevole, Paolo di Tarso (cfr. *Lettera ai Corinzi* 7, 20-24), non lascia dubbi in proposito. Egli propone ai liberi, ai liberti ed agli schiavi (componenti sociali che secondo molti storici moderni rappresentavano ciascuna un terzo della popolazione complessiva di Corinto) di asservirsi tutti al Nuovo Liberatore. La liberazione cristiana era concepita come un asservimento collettivo al liberatore. E questo non è un caso, perché solo una maggioranza sociale soverchiante di liberi produttori indipendenti avrebbe potuto avere come orizzonte di liberazione il *metron*, e non invece la salvezza (*sotirìa*). Se il cristianesimo fosse stato solo una religione di salvezza per gli schiavi, sarebbe durato al massimo un secolo e poi sarebbe scomparso come è avvenuto per centinaia di sette gnostiche e di consimili religioni di salvezza. In proposito, e chi vuole intendere intenda, se il marxismo fosse stato, fosse oggi ed intendesse essere in futuro una ideologia di emancipazione della sola classe operaia, salariata e proletaria, classe destinata in futuro a sicuro declino (altra cosa è il lavoro astratto flessibile e precario, che invece è consustanziale al moderno capitalismo ad un tempo bestiale, totalitario e senza più classi definite), sparirebbe come sarebbe inevitabilmente sparito un cristianesimo limitato socialmente alla classe disgraziata, debole, provvisoria e transeunte degli schiavi antichi. Ma ci ritorneremo più avanti.

L'etica del primo cristianesimo era un'etica dell'attesa nella comunità. I due termini sono strettamente collegati. In quanto etica provvisoria dell'attesa della *parousia*, cioè del secondo avvento di Gesù che avrebbe garantito con la sua resurrezione l'avvento del Regno di Dio sulla terra, si trattava di un'etica che rendeva necessaria la speranza nella vera e propria resurrezione dei corpi, perché la semplice immortalità di animucce senza corpi non dà luogo ad un Regno di Dio, ma solo a corpi angelici di pecoroni in piedi sulle nuvole, che è esattamente il modo in cui la nostra età senza Dio si immagina l'aldilà. In quanto etica della comunità fortificata dalla fede e dalla speranza nell'attesa del Regno di Dio si trattava ovviamente di un'etica indubbiamente interclassista (comprendente quindi liberi, liberti e schiavi), ma anche di

un'etica della solidarietà, dell'amicizia e dell'amore (amore nel senso di *caritas*, cioè in greco *agape*).

C'è però un piccolo e noioso particolare, e cioè che il Regno di Dio non può venire, perché Dio non esiste. Mi spiace di esprimermi con tanta sgradevole brutalità, anche perché non sono assolutamente un "laico materialista" ma sono a tutti gli effetti un ammiratore soprattutto di Gesù di Nazareth e del primo cristianesimo, ma è bene che dica chiaramente quello che penso in modo netto e comprensibile. Ora, una comunità di attesa di qualcosa che non può venire, ed a un certo punto non si può fare a meno di accorgersi che non può venire, ha due possibilità: o si scioglie o si trasforma. La superiorità etica del primo cristianesimo rispetto allo sciagurato comunismo sta allora in ciò, che lo sciagurato comunismo novecentesco si è semplicemente sciolto, mentre il cristianesimo si è trasformato. Anziché fare un ventesimo Congresso del PCUS (1956) per annunciare ai militanti pecoroni che Dio non esiste (a quel tempo Dio non era ancora morto, e l'annuncio nicciano sarebbe caduto nell'indifferenza o nelle risate), il primo cristianesimo ha semplicemente "silenziato" progressivamente con una saggissima abrogazione tacita i due punti più "incredibili" del suo messaggio (l'avvento del Regno di Dio e la resurrezione dei corpi, che come ho detto sono intimamente connessi come i denti e le labbra) ed è scivolato gradatamente verso quella che duemila anni dopo Max Weber ha definito "razionalizzazione della vita quotidiana".

Se si vedono le cose in questa sobria prospettiva, non si è più costretti a scegliere fra teoria della decadenza (Nietzsche) e teoria del progresso (Hegel). Tornando alla storia, vediamo che il passaggio dall'etica dell'attesa nella comunità all'etica della razionalizzazione della vita quotidiana è stato graduale ma avvertibile. Il cristianesimo legalizzato da Costantino il Grande nel 313 d.C. non ha quasi più nulla a che vedere con le prime comunità cristiane. Incidentalmente, la sua vittoria politica *coincide* con le riforme monetarie che approfondiscono anziché limitare l'abissale distanza sociale fra ricchi e poveri (*honestiores* e *humiliores*). Come è noto, il cristianesimo non ha avuto praticamente quasi nessun ruolo nella transizione fra il modo di produzione schiavistico e il modo di produzione feudale europeo, transizione che ha seguito logiche strutturali

sue proprie.

Dal punto di vista filosofico, non è un caso che sia il paganesimo morente che il cristianesimo nascente si siano filosoficamente identificati nello *stesso* apparato filosofico, quello neoplatonico. Si tratta di un fatto largamente noto (trascuro qui l'analisi delle differenti scuole neoplatoniche rivali, in cui la divergente convergenza somiglia molto alla divergente convergenza delle scuole marxiste novecentesche), eppure a mio avviso non sufficientemente analizzato. Vi è però una possibile chiave di lettura strutturale. Le trasformazioni sociali gigantesche della tarda antichità, di cui do qui per scontata la conoscenza nel lettore, erano incompatibili sia con la restaurazione ideale della saggezza socratico-protagorea del *metron* sia con il mantenimento generalizzato della saggezza epicurea e stoica della *filia* e della *cosmopoliteia*. La società stava gerarchizzandosi in modo sempre più chiaro, visibile ed inarrestabile, ed era dunque del tutto normale che il raddoppiamento ideologico di questa gerarchizzazione coincidesse con una gerarchizzazione delle idee e dei concetti filosofici e religiosi. Il neoplatonismo, e cioè la filosofia che identifica l'Uno con il Bene, e pertanto con Dio, sulla base di una scala gerarchica, non poteva che diventare il quadro filosofico *comune* sia ai pagani che ai cristiani. Il suo successo indiscutibile nel Medioevo, destinato a durare più di un millennio ed a nutrire anche la filosofia moderna (da Marsilio Ficino a Hegel), è indubbiamente dovuto al raddoppiamento simbolico, allegorico ed analogico della società reale come si era concretamente articolata sul piano economico e politico. Ma di questo dirò meglio nel prossimo quinto capitolo.

Capitolo quinto

L'ETICA GERARCHICA NEL MODO DI PRODUZIONE FEUDALE EUROPEO COMPARATA CON L'ETICA DI ALTRI MODI DI PRODUZIONE TRIBUTARI

Lo studioso marxista egiziano Samir Amin ha coniato il termine di "modo di produzione tributario" per indicare un sistema di ricambio sociale generale in cui le comunità gestiscono sostanzialmente l'intero processo della produzione sociale, ma devono poi versare una parte importante del loro prodotto ad un potere politico superiore che si afferma sul piano prevalentemente militare e si legittima ideologicamente sul piano religioso, ed in particolare sul piano di una religione dotata di una teologia di tipo gerarchico (nelle società cristiane e musulmane medioevali, il neoplatonismo).

In questa sede non tratterò il problema della maggiore o minore adeguatezza della nozione di modo di produzione tributario a sostituire o a integrare i tradizionali modi di produzione classisti marxiani (modo di produzione schiavistico, feudale, asiatico, antico-orientale, ecc.). Nel quadro di una trattazione sull'etica è invece importante prima discutere la natura dell'etica nel modo di produzione feudale europeo così come lo conosciamo, e soltanto dopo avanzare alcune ipotesi di tipo comparativo con altri sistemi sociali appunto "tributari".

Nel modo di produzione feudale europeo non poteva esistere un'unica etica universalistica a causa della divisione strutturale della società in tre classi distinte (*oratores, bellatores e laboratores*). Le tre classi distinte davano ovviamente luogo a tre sistemi etici distinti, ed il minimo comun denominatore "cristiano" era puramente illusorio e di superficie. E tuttavia fra la dissoluzione del mondo schiavistico antico e l'instaurazione del sistema feudale vero e proprio passano alcuni secoli. In

questa transizione è necessario tenere particolarmente d'occhio, per così dire, le vicissitudini dell'etica. Il metodo storico deve allora unirsi al metodo della deduzione materialistica delle categorie filosofiche e morali dalla struttura della società, sempre che il metodo di Marx non debba essere gettato nella spazzatura insieme all'onore dei vertici e delle basi del baraccone del comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991).

La legalizzazione formale del culto cristiano del 313 d.C. viene seguita di un solo anno (leggi bene, caro lettore, di *un solo anno*) dall'editto di Arles del 314 d.C., in cui si scomunicavano i disertori dell'esercito imperiale romano, gli stessi identici disertori che la chiesa aveva santificato come martiri per due secoli, e che ancora oggi le chiese cattolica e ortodossa venerano come santi. E poi c'è chi pensa che il cosiddetto "tempo reale" sia arrivato solo con i *robot* ed i *computer*! Con il 314 d.C. si inaugura quella particolare etica della doppiezza e dell'ipocrisia destinata a trionfare in seguito giù giù fino ai pretoni che ancora oggi benedicono i mercenari imperiali dell'esercito USA e/o NATO inviati ad occupare i paesi che Washington ha deciso di possedere per ragioni geopolitiche mascherate da ragioni umanitarie. Ma è con il Concilio di Nicea di dieci anni dopo (325 d.C.) che, in una certa misura, viene "chiuso il cerchio".

È estremamente comico, ed anzi per molti aspetti esilarante, il fatto che oggi le chiese cristiane, e quella cattolica in particolare che rivendica l'infallibilità papale (il lettore rifletta sul fatto che anche solo la nozione di infallibilità sarebbe stata ridicola e ripugnante per tutti coloro che erano stati educati alla razionalità dialogica greca del *logos*), oppongano verità a relativismo, insistendo sul fatto che la verità, se è tale, "non può essere messa ai voti", e non deve pertanto essere sottoposta a procedure consensuali con contingenti formazioni occasionali e largamente casuali di maggioranze e minoranze. Ebbene, nel Concilio di Nicea del 325 d.C., in cui vennero stabiliti i dogmi principali della religione cristiana, fra cui il dogma massimo e principalissimo, e cioè il corretto modo di intendere il rapporto fra il Padre e il Figlio, questi ultimi furono non solo decisi *a maggioranza* (Atanasio vinse a maggioranza contro Ario), ma furono decisi

sotto la spinta e la manipolazione di Costantino, che non solo non era cristiano, ma era anche un assassino ed un criminale notorio. Di questo ovviamente io non mi scandalizzo per nulla, per il fatto che il mio Dio è quello di Spinoza e di Hegel e non quello del Concilio di Nicea, e quindi il mio giudizio sull'etica cristiana è del tutto svincolato da queste miserie. E tuttavia è bene ricordare queste "origini" convenzionalistiche e contingenti, contro coloro che si ammantano nei paramenti sdruciti della Verità Eterna.

Dicendo tuttavia che il cristianesimo è passato in circa tre secoli dalla fase messianica delle comunità solidali di attesa del Regno di Dio all'incorporazione ideologica tardo-imperiale si finisce con il ripetere ovvietà universalmente note, ed in definitiva si finisce con il non dire niente. È invece importante fare ipotesi maggiormente determinate ed illuminanti su quel periodo specifico (313, Editto di Costantino - 380, Editto di Teodosio che rende illegali i culti pubblici pagani). Ora, a mia conoscenza, l'ipotesi più profonda ed intelligente l'ha fatta l'antichista Peter Brown in un libro veramente "strategico" su quel periodo.

Secondo Brown, il mondo tardo-antico vide una vera e propria "rivoluzione dei patrocini", unita ad una consacrazione ideologica e simbolica dei poveri, anzi del Povero. E proprio mentre la società si polarizzava in forma inaudita fra poveri e ricchi, le monete d'argento erano tolte dalla circolazione, restavano solo le monete d'oro e gli spiccioli di rame, le classi medie precedenti erano letteralmente liquefatte e massaccate da queste "riforme" (esattamente come oggi le Controriforme economiche erano battezzate "riforme"), come testimoniano storici contemporanei come Zosimo, ebbene, proprio allora "furono in un certo senso i vescovi cristiani ad inventare i poveri", nel senso che la nuova ideologia dominante cristiana "poté rivendicare di avere messo radici mediante la cura dei poveri". Ho messo tra virgolette due citazioni da Peter Brown.

Spieghiamoci meglio. I poveri, ovviamente, c'erano già anche prima, anche se erano probabilmente percentualmente meno di quanto siano oggi nel mondo imperiale americano odierno (nono capitolo). Secondo un'orazione di Giovanni Crisostomo, nel Vicino Oriente ellenistico-romano erano circa un decimo della società, se per poveri si intendono coloro che

non sarebbero sopravvissuti senza un intervento esterno. La chiesa dunque non si inventò i poveri, ma si legittimò socialmente ed ideologicamente come il solo protettore organizzato socialmente dei poveri stessi. Già Giuliano detto l'Apostata aveva perfettamente capito il problema, ed aveva insistito perché le corporazioni religiose del culto detto "pagano" si riorganizzassero su base caritativa, il che evidentemente non avvenne, o avvenne in misura insufficiente. Il crollo economico del sistema imperiale non comportò soltanto il taglio delle spese militari (con conseguenti sfondamenti "barbarici" delle frontiere del Reno e del Danubio) e dell'educazione generalizzata bilingue greco-latina (per cui la lingua greca abbandonò l'Europa nel 400 d.C. e ci tornò solo un millennio dopo, nel 1400), ma anche la fine di quel sistema formale di spesa pubblica e di beneficenza privata chiamato *evergetismo*, in cui il benefattore (*everghetes*) suppliva all'assoluta mancanza di sistemi di *welfare*, pensioni, indennità (ma così non era la *polis* degli antichi Greci, che era invece più "assistenziale" di Keynes e Polanyi messi assieme). L'*evergetismo* presupponeva economia monetaria florida e funzionante, traffici terrestri e marittimi fiorenti, magazzini pieni, legioni che tenevano i barbari ed i Sassanidi fuori dalle frontiere, marmaglia plebea addormentata eticamente e moralmente con i giochi gladiatori, naumachie ed altre porcherie dei *circenses* dell'epoca, papiri e pergamene che arrivavano a tonnellate per scriverci sopra, carestie ed epidemie sotto controllo o almeno non devastanti, in breve, tutta la normale baracca e burattini del mondo schiavistico antico. Crollata la baracca si disperdono anche i burattini, che vengono sostituiti da barbaroni con il fiato carico di birra ed i capelli unti di burro. Questi barbaroni procedono seguiti dal loro codazzo di compagni rumorosi ed analfabeti (*Gefolgschaft*), e non hanno certo tempo e voglia di occuparsi di plebei, mendicanti e poveracci, anche perché nelle loro foreste avite non esistevano ancora poveri e ricchi, come del resto aveva già appurato Tacito nella sua *Germania*. La chiesa si stabilizza dunque in quel delicato periodo di transizione in nome della *ideologia del povero*.

Apro qui una parentesi. Nella situazione storica stravolta in cui stiamo oggi vivendo (capitolo nono) l'analogia con quei

tempi antichi così ben descritti da Peter Brown è *agghiacciante*. Allora si apriva ancor più di prima, per ragioni non ideologiche ma esclusivamente economiche, sociali e geopolitiche (invasioni barbariche), una forbice fra poveri e ricchi, ed il passaggio generalizzato dalla schiavitù antica al colonato tardo-antico e dal sistema delle *villae* a quello dei *latifundia* non poteva farci nulla contro questo approfondimento delle scissioni sociali devastanti che lo accompagnava. *L'ideologia del povero*, per cui mai come in quei secoli si parlò tanto ossessivamente di poveri, poverini, poveretti, poveracci, ecc., *copriva* ideologicamente e *leniva* con flussi di elemosina organizzata questo maestoso passaggio (verso il peggio). Ebbene, oggi siamo esattamente nella stessa situazione. Da un lato, l'approfondimento del dominio capitalistico globalizzato arricchisce certamente nuovi poli di sviluppo economico, come la Cina e l'India, ma dall'altro approfondisce la scissione sociale in direzione di una nuova società tripartita divisa in *oligarchie di riccastri* al vertice, *classe media globale di tipo nuovo* (*new global middle class*) e *lavoro astratto flessibile e precario* (nuovi *humiliores* socializzati con droga giovanile, scuola inesistente, concerti rock, hard discount, tifo sportivo, vacanze a basso costo, ideologia politicamente corretta del pensiero unico, fine della storia e scontro di civiltà). Oggi questo processo barbarico è ideologicamente sostenuto con continue riproposizioni televisive di poveri, poverini, poveretti e poveracci senz'acqua, massacrati da tiranni e dittatori, mucchi di cadaveri tirati fuori dagli armadi di Hitler, Stalin, Pol Pot ed altri aborti deliranti del secolo maledetto appena trascorso. Questa ideologia è sostenuta capillarmente dal circo mediatico e televisivo, che non esisteva al tempo di Boezio e Cassiodoro, mentre dopo duemila anni di storia la chiesa, che aveva preso il potere ideologico in nome del *Povero*, e lo aveva tenuto per mille e cinquecento anni buoni in nome dell'intera società (*societas christiana*), sta chiudendo il ciclo tornando al punto di partenza (ma forse esiste veramente la *pronoia* stoica del grande anno ciclico!) come *patrona dei poveri*, poveri drogati, poveri vecchi malati nelle metropoli e poveri negretti di ogni tipo nelle province imperiali. Il lettore saggio capisce certamente che non è affatto mia intenzione schernire, irridere, prendere in giro e

tantomeno disprezzare questo ruolo benefico ed assistenziale. Ma neppure per sognolIntendo solo far notare, alla faccia delle ipocrisie del politicamente corretto imperante nella *middle class* intellettuale che mi circonda, un'inquietante e nello stesso tempo illuminante analogia fra l'allora e l'oggi.

Il passaggio *dall'ideologia del povero* alla più matura e complessiva rappresentanza dell'intera *societas christiana* avviene in occidente con la fondazione simbolica del Sacro Romano Impero (800 d.C.), in cui la chiesa assume integralmente la funzione di collante culturale e simbolico della società feudale. Più esattamente, la stessa conquista delle terre europee orientali ed il ciclo delle crociate si identificano con l'estensione del modo di produzione feudale europeo in zone geografiche sostanzialmente non feudali. È del tutto evidente che la teologia neoplatonica non fa che "raddoppiare" nel cielo dell'ideologia la struttura gerarchica della società. Ma su questo non mi soffermerò più, perché ritengo di averlo già sufficientemente messo in luce. Non c'è inoltre qui lo spazio sufficiente per segnalare le differenze fra il cristianesimo occidentale e quello orientale a proposito dell'etica sessuale. Il cristianesimo orientale, nazionale, comunitario e cesaropapistico, non ha alcun bisogno di sacralizzare il corpo materiale del prete sottraendolo al contatto sessuale con la donna, e questo avviene a mio parere a causa del suo carattere più spiccatamente comunitario, in quanto in una comunità pensata idealmente come assolutamente omogenea il prete è un semplice funzionario del rito e del culto, e per questo può tranquillamente mettere su famiglia, mentre nel cristianesimo occidentale, in cui gli *oratores* devono distinguersi in modo più radicalmente simbolico dai *bellatores* e dai *laboratores*, la sottrazione del corpo del prete al contatto sessuale, che diventa però maniacale e ossessiva solo con la Controriforma laddove prima la tolleranza per preti, cardinali e papi boccacceschi era ancora *saggiamente* molto maggiore, finisce però anche con il sottrarlo alla più ampia comunità nazionale e popolare ed a confinarlo in una comunità illusoria e protetta, continuamente minacciata dalla solitudine, dall'omosessualità ed in alcuni casi estremi dalla pedofilia. Con queste osservazioni incidentali, il lettore lo intenda bene, *non* voglio fare alcuna concessione al cosiddetto "anticlericalismo". Fra i sacerdoti autenticamente

impegnati ed i laici nichilisti postmoderni io mi schiero risolutamente con i sacerdoti. Intendo solo osservare, del tutto *en passant*, che la scelta strategica e stabile delle chiese orientali di non sottrarre artificialmente il corpo del prete al contatto femminile è stata molto saggia, in primo luogo perché di fatto non demonizza il corpo femminile come luogo della tentazione diabolica ed i suoi legittimi genitali come *ianua diaboli*, ed in secondo luogo perché anche in questo caso ci si colloca all'interno della tradizione classica ellenica in cui il principio del *metron* aveva confinato l'*impurità* non in un corpo ma in un *insieme di atti*. Più ci si allontana dai Greci e più l'inutile idiozia regna sovrana. È inutile dire che il corpo della donna e quello dell'uomo sono egualmente cari a Dio anche quando il sacerdote cessa di essere tale se tocca un corpo femminile. Provo per la sessuomania anglosassone e per i miserabili alla *Codice da Vinci* il massimo disprezzo, ma ricordo che il grande scrittore greco Nikos Kasantzakis aveva già fatto unire Gesù e la Maddalena prima che il circo hollywoodiano se ne impadronisse.

Mi interessa invece maggiormente in questa sede ritornare all'etica cristiana del modo di produzione feudale, ed affrontare due importantissimi argomenti, quello della cosiddetta "chiesa invisibile" e quello del ritorno ad Aristotele della teologia domenicana di Tommaso d'Aquino. In entrambi i casi l'etica greca sarà il mio criterio di paragone per analizzare questi due fenomeni.

Il fenomeno della progressiva individualizzazione dell'etica medioevale, il suo "decentrarsi" cioè nel giudizio morale del singolo individuo che si sottrae alla struttura tripartita gerarchica, è di *estrema* importanza. Ho scritto "estrema" perché esiste un mito apologetico specificatamente borghese, per cui l'individuo vero e proprio nasce soltanto con il mondo borghese moderno, e prima non c'era. Non sono d'accordo. Ricorrendo ad un artificio tipografico, che però in un certo senso rende abbastanza bene l'idea che intendo comunicare al lettore, l'in-dividuo con il trattino nasce solo con il mondo borghese seicentesco, ma l'individuo senza trattino c'era anche prima, c'era con Socrate e Protagora, c'era con Epicuro e Zenone e c'era nel modo di produzione feudale europeo con Abelardo e Guglielmo d'Occam. È bene allora spiegarsi meglio.

Quando Hobbes respinge con volgari giudizi di liquidazione frettolosa l'etica di Aristotele, e la chiama "mostro metafisico" (*Empousa Metafisica*), deve creare un in-dividuo, cioè un atomo sociale non ulteriormente divisibile (*in-dividuum* = *a-tomon*), in quanto questo in-dividuo, staccato e separato dalla comunità di cui fa parte, può così - sulla base di questo artificiale sradicamento originario - ricreare una società prima inesistente, la società tardosignorile e protoborghese nella sua prima feroce fase primitiva di instaurazione assolutistica. L'individuo di Hobbes è quindi un vero e proprio in-dividuo, un atomo sociale non ulteriormente divisibile che non può più essere tenuto a freno da usi comunitari o dall'appello morale al *metron*, ma esclusivamente dalla paura delle leggi e del *Leviatano* statuale. Questo in-dividuo *non* esisteva ancora nel medioevo europeo. Nello stesso tempo, il carattere intimamente plastico e reattivo della natura umana porta inevitabilmente le persone dotate di maggiore sensibilità ed intelligenza a mettere in discussione il carattere ideologico e falsamente sacrale della società tripartita e feudale dei tre *ordines*, e questa messa in discussione comincia ad essere visibile nella mirabile *Etica* di Abelardo (*Scito te ipsum*). Abelardo riprende intenzionalmente il motto delfico greco "*Conosci te stesso*" (*gnothi s'eautòn*), esattamente come aveva fatto più di mille anni prima Socrate. Contro l'etica prescrittiva dei libri penitenziali, che prevedevano con maniacale precisione una particolare penitenza per ogni specifico peccato, Abelardo crea un'*etica dell'intenzione*, che non criminalizza in alcun modo l'istinto naturale in quanto tale, ma condanna soltanto l'assenso intellettuale ad un istinto il cui soddisfacimento sarebbe negativo per l'ordine complessivo della comunità. Si dirà che l'etica dell'intenzione di Abelardo è una anticipazione dell'etica dell'intenzione di Kant. Non sono d'accordo. Chi afferma questo lo può fare soltanto prescindendo interamente dal contesto sociale in cui Abelardo e Kant si sono mossi. Kant (capitolo sesto) deve formalizzare l'etica astratta del borghese, ed in questo modo formalizzare un'etica che tutti sanno essere del tutto inapplicabile e *appunto per questo* può diventare la religione capitalistica ideale. Abelardo dà assolutamente per scontato il carattere comunitario dell'etica, il suo "individuo" è pienamente inserito

in questo contesto comunitario, e nello stesso tempo l'appello ellenico del "conosci te stesso" *restauro* il principio del *metron* nei comportamenti individuali, anche se questa restaurazione non può essere integrale all'interno dell'apparato teologico del tempo. Abelardo ed Eloisa fanno all'amore ed Eloisa partorisce il figlio di Abelardo, ma il loro fare all'amore viene dalla consapevolezza dell'assoluta inutilità della cosiddetta "mortificazione della carne", ed è perciò una *legittima* e *sacrosanta* reazione all'ascetismo imposto. L'amore preromantico e delicatissimo di Abelardo ed Eloisa, che ancora oggi commuove chi legge la stupenda *Storia delle mie disgrazie*, non ha nulla a che fare con la compulsiva scopata anglosassone del *Codice da Vinci*. Mi scuso con il lettore per il fatto di tornare sempre su queste miserie, ma lo faccio intenzionalmente, in modo che risulti chiara la differenza fra il legittimo ristabilimento dei diritti del corpo, che la sapienza greca non si sognò mai di negare, e l'attuale sessuomania maniacale dilagante in una società che deve far dimenticare i rapporti sociali di produzione e l'ingiustizia che ne deriva quando si permette alla merce un dominio incontrollato sulla natura e sulla società con le sue ossessive variazioni sull'orgasmo femminile riuscito e sulla erezione maschile trionfale.

Abelardo è l'espressione di una nuova cultura urbana, e perciò a suo modo anche parzialmente "borghese". E tuttavia lo sviluppo economico preborghese delle città medioevali (utilizzo il termine "preborghese" per distinguerlo da quello "protoborghese" che impiegherò nel prossimo sesto capitolo) portò alla sovrapposizione di una *nuova* forma di sfruttamento e di dismisura (la dismisura del danaro e della ricchezza) alla *vecchia* forma di sfruttamento e di dismisura (la dismisura della violenza militare e della prepotenza feudale). A questo punto la somma della vecchia dismisura della spada feudale e della nuova dismisura della ricchezza preborghese portò ad una esplosione non solo sociale ma anche ideologica, che trovò nelle eresie e soprattutto nel francescanesimo la sua fisiologica e normale reazione. Dico "normale" anche se ogni reazione airinizio è esagerata perché deve necessariamente storcere il bastone dall'altra parte (ma anche il comunismo di Lenin fu una reazione del genere, una reazione normale *appunto perché*

esagerata). Francesco d'Assisi dovette necessariamente prendere la strada (ai nostri occhi un po' patologica) della testimonianza di pauperismo (ma in realtà di una *paupertas* che era *simplicitas*, e *simplicitas* tradotto in italiano moderno significa rifiuto dei lussi e della ricchezza preborghesi) unita con la solita "mortificazione della carne", con digiuni, cilici, ossessioni sessuali, ecc. C'è qui fino in fondo una patologia specifica che può essere individuata anche a livello lessicale ed etimologico fra "lusso" (e cioè consumo ostentato e di *status* di beni e servizi non necessari) e "lussuria" (e cioè semplicemente attrazione sessuale ed uso degli organi genitali). Varrebbe la pena, ma non è questa la sede adatta, approfondire questo aspetto ad un tempo semantico e dialettico.

Resta il fatto che dal primo francescanesimo, apertamente e quasi provocatoriamente anti-intellettuale, si sviluppò gradualmente un francescanesimo colto ed "universitario" che trovò nel *nominalismo* di Occam la sua ideologia filosofica identitaria. Sbaglierebbe, e sbaglierebbe di grosso, chi si limitasse a vedere in Occam un precursore in tonaca degli empiristi inglesi protoborghesi negatori dell'universale. Occam era invece il teorico della cosiddetta "chiesa invisibile", la chiesa che non si vede perché risiede nella invisibile coscienza individuale dei buoni. Dire che l'universale è un puro *nomen*, e non una realtà ontologica e metafisica a sé stante, non è in alcun modo una perdita di tempo per filosofi analitici anglosassoni confinati in campus in cui si forma la *new global middle class* (su cui tornerò soprattutto nella *Conclusione*), ma è un modo mascherato e traslato per affermare che il *Buono* non è incorporato nelle istituzioni (siano esse la chiesa, l'ordine feudale o lo stesso impero, che comunque resta il meno peggio fra i tre, e questo sia per Occam che per Dante Alighieri), ma vive soltanto in una *somma* di *individui* ognuno dei quali "ontologicamente perfetto". Ma anche su questa mirabile concezione (anche oggi esiste ed esisterà sempre di più una "chiesa invisibile" dei buoni, ontologicamente perfetti perché tendenti alla ricostruzione di una libera comunità basata sul *metron*) tornerò in seguito.

Mi resta solo da segnalare il ritorno all'etica aristotelica, che era a tutti gli effetti un'etica del *metron*, da parte dei filosofi domenicani, fra cui il più noto è Tommaso d'Aquino.

Non sono per niente stupito del fatto che la parte migliore del pensiero di Tommaso sia ancora attuale a distanza di ottocento anni, nonostante non esistano ormai più da tempo i presupposti sociali che ne hanno reso possibile la fioritura originaria. La superiorità di questa etica sul casino postmoderno funzionale al moderno capitalismo è in breve la superiorità dell'etica di Ratzinger sull'etica (anzi sulla non-etica) della "sinistra radicale" di oggi. Tommaso riesce a tematizzare l'esistenza di un *Bonum Commune* in modo puramente razionale, e se riesce a farlo ciò avviene unicamente perché "traduce" nel linguaggio del suo tempo la *messotes* di Aristotele, *messotes* che a sua volta era soltanto l'evoluzione del *metron* di Solone, da me indicato come il fondatore della filosofia occidentale (capitolo secondo). Tommaso deve lavorare su traduzioni arabe di Aristotele, più esattamente su traduzioni dall'arabo in latino, perché la sciagurata e criminale politica culturale della chiesa cattolica dopo Gregorio VII aveva scientemente rotto ogni rapporto con la lingua greca, rottura linguistica che era stata solo il "raddoppiamento" della rottura con l'ortodossia di Costantinopoli. Ma questo resta un dettaglio. Ciò che conta è che Tommaso restaura l'etica di Aristotele, e questa etica è talmente buona che ancora oggi la chiesa non ne ha un'altra, e deve utilizzarla con gli opportuni adattamenti per cercare di arginare gli aspetti più deteriori del nichilismo contemporaneo (capitolo decimo).

Ma con questo cominciamo a fuoriuscire dal medioevo, o più esattamente dal modo di produzione feudale europeo. Una trattazione dell'etica nel capitalismo non potrà esaurirsi in un solo capitolo, ma dovrà svilupparsi sulla base di una credibile periodizzazione evolutiva e dialettica del capitalismo stesso.

Capitolo sesto

L'ETICA DELLA MODERNITA' EUROPEA NELL'EPOCA DI TRANSIZIONE TARDOSIGNORILE E PROTOBORGHESI

In estrema sintesi, ed utilizzando liberamente lo schema triadico hegeliano, sostengo che la storia del modo di produzione capitalistico, in particolare per quanto concerne la dimensione etico-politica, può essere disegnata in questo modo:

1. *Tesi*, la fase di costituzione genealogica in cui il modo di produzione capitalistico emerge da quello precedente unificandosi idealmente in una teoria filosofica del progresso del genere umano.

2. *Antitesi*, la fase del capitalismo classico vero e proprio, in cui la precedente unificazione ideale astratta si scinde in due polarità complementari autonome e conflittuali, la Borghesia ed il Proletariato.

3. *Sintesi*, in cui le contraddizioni della seconda fase si ricompongono con il superamento-conservazione delle due precedenti polarità (*Aufhebung*), e si dispiega finalmente in una dimensione globalizzata mondiale un ipercapitalismo postborghese e postproletario.

La prima fase verrà trattata in questo capitolo sesto, la seconda fase nel capitolo settimo, la terza ed ultima nel capitolo nono. L'intervallo del capitolo ottavo è dedicato ad alcune riflessioni sulla natura del fenomeno del cosiddetto "comunismo storico novecentesco" (1917-1991), che è in realtà qualcosa di pienamente interno alla seconda fase della storia del modo di produzione capitalistico, e ne rappresenta per così dire la "negazione astratta". Ovviamente questa periodizzazione, che come tutte le periodizzazioni è

assolutamente provvisoria e non pretende di avere alcun carattere "scientifico" (si tratta di una pretesa che ha già ampiamente ridicolizzato il marxismo novecentesco, con il suo impasto andato a male di positivismo economicistico e deterministico, da un lato, e di messianesimo utopistico, dall'altro), la propongo soltanto perché disponiamo del *senno del poi*, entriamo in un'epoca di transizione e di trapasso, la nottola di Minerva si è già levata in volo ed il passaggio dall'antitesi alla sintesi è già ben visibile per tutti coloro che non vogliono aggrapparsi a fantasmi già ampiamente volati via. Ed iniziamo allora con l'analisi della *Tesi*.

Il passaggio dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico in Europa non fu in alcun modo "istantaneo", come il passaggio del testimone nelle staffette atletiche, e non ebbe alcun carattere "necessario" causato dall'irresistibile premere delle forze produttive. Questa è la ragione per cui, discutendo questa *Tesi*, mi rifiuto di scrivere semplicemente "protoborghese", ma scrivo decisamente tardosignorile-protoborghese. Per quanto riguarda l'etica ed il costume, gli studi storici di Norbert Elias hanno accertato senza possibilità di dubbi che praticamente tutto il complesso dell'etica protoborghese, privata e pubblica, è direttamente derivato dal complesso dell'etica tardosignorile, ed in particolare dall'etica della nobiltà di toga francese (*noblesse de robe*). Sono i gruppi tardosignorili che hanno sviluppato il galateo del comportamento, hanno cominciato a mangiare con le posate, a smettere di comportarsi a tavola come maiali, ed anche a sviluppare comportamenti familiari incentrati sull'affetto coniugale e sulla cura educativa dei figli. La problematizzazione tardosignorile della precedente etica tripartita del mondo feudale propriamente detto è stata la *matrice diretta* dell'etica protoborghese. Lasciati a se stessi, i borghesi si sarebbero semplicemente avviluppati nell'economicismo, incapaci come sono di andare al di là della *crematistica*, cioè del cercare di fare i soldi in tutti i modi.

A proposito del ruolo del cosiddetto "Stato assoluto" e poi del posteriore "dispotismo illuminato", la critica storiografica più convincente è giunta alla conclusione (vedi ad esempio Perry Anderson) che queste forme politiche non devono essere viste come la prima manifestazione istituzionale del dominio

borghese-capitalistico, sia pure ancora rivestito di forme culturali signorili, ma devono essere interpretate come l'estrema linea di difesa e di mantenimento dei rapporti precapitalistici (e quindi feudali-signorili) di produzione. Non dubito che sia così, almeno per quanto riguarda i due aspetti politico ed economico. Per quanto riguarda invece la produzione filosofica, e quindi anche etica, bisogna essere molto più sfumati e problematici, in quanto la fusione fra l'elemento tardosignorile e l'elemento protoborghese è molto più stretta. È infatti a mio avviso una leggenda storiografica posteriore, in particolare tardo-marxista (teoria dei cinque stadi, ecc.), la storia dell'inizio già compiutamente borghese del capitalismo. Ma qui la retrodatazione di una (inesistente e rivoluzionaria) "borghesia pura" funzionava da mito di legittimazione di un inesistente proletariato puro che avrebbe potuto instaurare i nuovi rapporti di produzione comunisti soltanto dopo essersi completamente liberato dei "residui" borghesi e reazionari (l'"uomo nuovo" ed altre intollerabili idiozie di questo tipo), La mia insistenza sul nesso inscindibile fra elemento tardosignorile ed elemento protoborghese vuole essere anche e soprattutto un congedo esplicito da quelle concezioni ultraproletarie e messianiche che sognano un (antropologicamente, psicologicamente e socialmente impossibile, e se possibile sconsigliabile) "nuovo inizio". Nel rarefatto mondo della filosofia l'equivalente di questi fautori del nuovo purissimo inizio sono stati (e sono, ammesso che ce ne siano ancora) coloro che sognano un Marx completamente nuovo e proletario, che non c'entra nulla, ma assolutamente nulla, con parrucconi borghesi come Hegel.

L'instaurazione dell'*elemento ideale* della nuova società moderna non poteva che unirsi con l'*elemento materiale* dello sviluppo del nuovo modo di produzione capitalistico. Su questo punto non vedo come si possa evitare di assumere la lezione di Marx. E dal momento che di elemento ideale stiamo parlando, e l'etica è l'elemento ideale principale della riproduzione materiale di una società, sintetizzerò in tre soli i fondamenti ideali della nuova configurazione sociale (nel mio linguaggio, la *tesi* di un complesso *triadico*). Nell'ordine, la *concezione puramente deistica della divinità*, l'*unificazione trascendentale riflessiva della storia universale sotto la costellazione dell'idea di*

progresso, ed infine *l'individualizzazione dell'etica*, in particolare quel capolavoro individualizzante che è l'etica kantiana. Esaminiamo questi tre fondamenti ideali in ordine successivo.

Per quanto riguarda la rifondazione deistica della religione, si tratta di un fenomeno ampiamente noto, ma su cui si è sempre riflettuto troppo poco dandolo per scontato. Trascurerò qui l'accento alle forze sociali e politiche che hanno propagandato il deismo razionalistico, in primo luogo ovviamente la *Massoneria*. Il deismo si sviluppa irresistibilmente per circa un secolo (approssimativamente, dalla fine del Seicento alla fine del Settecento), e questo sviluppo non può essere casuale. Esso presuppone un vero e proprio azzeramento del mondo precedente, dall'ipotesi di Cartesio del dubbio iperbolico per cui il mondo potrebbe essere un'illusione indotta da uno spirito diabolico all'annichilimento del mondo di Hobbes fino alla teoria della mente umana come *tabula rasa* di Locke. Non può allora essere un caso se questa maniacale ed ossessiva ipotesi dell'azzeramento del mondo precedente (dubbio iperbolico sull'esistenza del mondo, annichilimento, mente umana come *tabula rasa*, ecc,) furoreggi con tanta petulante insistenza. E credo allora che questo azzeramento ideale del mondo sia solo il raddoppiamento culturale del processo di azzeramento materiale ed economico dei tradizionali rapporti di produzione feudali. Per "azzerare" il feudalesimo devo prima di tutto "azzerare" il materiale simbolico che la concezione del mondo feudale si portava dietro.

Questo processo di azzeramento del "pregiudizio" viene in generale giudicato dalle storie conformistiche e politicamente corrette della filosofia occidentale con gioiosi gridolini di approvazione. Bene, bene, il progresso elimina i parrucconi e gli spadaccini, i gesuiti e i fratacchioni boccacceschi, gli *hidalgos* ed i nobilastrì parassiti! *Viva-viva-la-nuo-va-bor-ghe-sia!* Il culmine di questa visione subalterna della storia della filosofia sta nel vedere il "deismo" non solo come un "progresso" rispetto alle precedenti lotte religiose fra fanatici, ma anche come un "giusto mezzo" fra il clericalismo superstizioso dei culti tradizionali, da un lato, e lo sfacciato ateismo materialistico, dall'altro.

Ma neppure per sogno! Presentare i "deisti" come moderati e

i "materialisti" come estremisti fa parte del gioco delle parti caro alla *topografia assiale destra* (ritualismo tradizionale irrazionale e superstizioso) -*centro* (deismo razionale sobrio e moderato che dice sì a Dio e no ai vari culti intolleranti) - *sinistra* (materialismo ateo e bestemmiatore). In realtà, il *deismo* e il *materialismo*, entrambi sostanzialmente inesistenti prima di questo periodo storico (e questo vorrà ben dire qualcosa!) sono stati fenomeni fortemente *complementari* ed omogenei, ed avevano in comune *lo stesso metodo* (il razionalismo astratto) e *lo stesso oggetto* (l'unificazione simbolica razionale dell' *Alto*, il *deismo*, e del *Basso*, il *materialismo*). Ma vediamo la cosa più da vicino.

Il *deismo*, come è noto, consiste nell'idea per cui un Dio c'è ed esiste certamente, ma è possibile rispettarlo e seguirne i comandamenti senza per questo essere in alcun modo "praticante" dei vari culti religiosi tradizionali (cristianesimo, ebraismo, islam, ecc.) Il Dio dei deisti era artificialmente confezionato con un'operazione di astrazione in cui veniva organizzato un sistema perfettamente razionale, sia nel campo delle scienze naturali che in quello dell'immagine della società, e questo sistema razionale veniva antropomorfizzato, concentrato in un punto metafisico dello spazio e del tempo e chiamato Essere Supremo. Totalmente privi di senso storico e dialettico, e soprattutto privi di autoconsapevolezza critica, strumento indispensabile per la propria sobria autorelativizzazione, i deisti ritenevano che il massimo di "razionalità" fosse la fisica newtoniana nel campo delle scienze naturali e la proprietà privata unita al libero commercio nel campo del sistema sociale. Certo, lo pensavano quasi sempre in perfetta buona fede, ma chi è anche solo vagamente informato dell'esistenza di un barbuto tedesco chiamato Karl Marx sa anche che in questo caso la buona fede soggettiva coincide con la falsa coscienza oggettiva. In questo modo il dio dei deisti concentrava in sé almeno due lauree universitarie, quella di ingegnere newtoniano e quella di economista liberista. Un simile "Dio" era necessario per razionalizzare ed omogeneizzare l'aldilà, in quanto il decollo della produzione capitalistica, che in questa prima fase era ancora tardosignorile e protoborghese, non avrebbe mai potuto essere conciliato con la disomogeneità delle concezioni comunitarie politiche ed

economiche rappresentate simbolicamente dalle varie religioni storiche, ognuna delle quali in quel momento storico aveva ancora una differente etica pubblica riguardo al denaro, e soprattutto al modo di spenderlo e di farlo fruttare. Chi crede in buona fede che il "deismo" sia stato un progresso, più o meno come la penicillina o la locomotiva in campo farmaceutico e tecnico, non coglie assolutamente il centro della questione. Il *deismo* era una sofisticata operazione di razionalizzazione dell'aldilà, in cui all'aldilà era sottratto ogni potere di intervento "sostantivo" e "causale" in campo economico (ed ecco perché i deisti erano grandi avversari delle categorie di sostanza e di causalità), ed in cui nella divinità era trasferita simbolicamente la titolarità sia della fisica meccanicistica che dell'economia prima fisiocratica e poi liberista. Dal momento che la "razionalità" a quei tempi era identificata con la "mano invisibile" del mercato, era naturale che la divinità razionale deisticamente concepita fosse anche la santa protettrice del mercato. Del resto, il Dio deista unificato degli USA imperiali di oggi adempie esattamente alla stessa funzione simbolica, ed il suo primo comandamento suona così: adorate pure il vostro Dio tradizionale come volete, purché questo vostro Dio non abbia nulla in contrario all'estensione globalizzata della produzione capitalistica nel mondo. Altro che l'immagine del "deismo" come progresso, razionalità e soprattutto moderazione!

Il *materialismo*, inoltre, non consiste affatto nella semplice tesi dell'esistenza della materia (esistenza negata solo dal vescovo Berkeley dopo una buona bevuta di birra scura irlandese in un *pub* di Dublino), ma nella tesi dell'esistenza *soltanto* della materia. Esso dovrebbe essere chiamato più propriamente *ilomonismo* (da *hyle*, materia, e *monon*, soltanto). Dal momento che il pensiero aristotelico classico aveva distinto la materia e la forma, l'*ilomonismo* ha il problema di mostrare con argomenti scientifici di tipo analogico e probabilistico che la materia riesce a trovare in se stessa la forma che la organizza, senza bisogno di introdurre un'ipotesi "esternistica" di tipo deista o religioso-classico. Unificando nella sua riproduzione sia la materia che la forma l'*ilomonismo* aveva come sua ricaduta ideologica necessaria l'ateismo, in quanto l'ateismo, essendo appunto «-teismo con l'*alfa* privativo,

toglieva al *theos* del teismo (ed anche per estensione del deismo, che era il teismo applicato al mercato capitalistico ed al dominio "razionale" della merce) la titolarità dell'inserimento nella semplice materia del "disegno intelligente" divino.

Il *deismo* e l'*ilomonismo* avevano in comune l'uso del metodo razionale, ma a mio avviso l'*ilomonismo* non era in ultima istanza che un *deismo* rigoroso e conseguente (si veda l'evoluzione paradigmatica di Diderot dal primo *deismo* al secondo *ilomonismo*), in quanto l'applicazione integrale del metodo della razionalità spinge dolcemente a superare il principio antropomorfo (e quindi debole) del disegno intelligente con il principio disantropomorfizzante dell'autoorganizzazione della materia. Ma come il *deismo* unifica simbolicamente l'Aldilà, il *materialismo* unifica simbolicamente l'Aldiquà, in quanto l'Aldilà è unificato sotto la signoria di un essere supremo che è supremo proprio perché non ha più obiezioni metafisiche contro il denaro e la merce, e l'Aldiquà è unificato sulla base di un principio materiale unico, lo spazio-tempo materiale in cui potrà scorrere senza più intoppi "qualitativi" il denaro, il commercio e la merce. Mi rendo conto che questa lettura delle radici sociali e metafisiche del *deismo* e del *materialismo* apparirà assurda agli occhi pii, conformisti e timorati degli estensori delle assurde storie della filosofia tradizionali, in cui sembra che le categorie teoriche "cadano dal cielo", ma questa loro casta indignazione è per me una ragione ulteriore nell'insistere in questa lettura "genetica" di questa prima fase della produzione capitalistica.

Passiamo ora al secondo punto del nostro esame genetico, e cioè all'unificazione trascendentale riflessiva della storia universale sotto la costellazione dell'*idea di progresso*. Qui bisogna però distinguere accuratamente l'elemento ideologico di legittimazione e l'elemento filosofico veritativo di questa unificazione della temporalità storica. L'elemento di coagulazione di questa unificazione, senza il quale la coagulazione ideale non avrebbe mai potuto compiersi, è ovviamente l'*idea di progresso*. Qui il "progresso" non è il *proodos* dell'emanazione dell'Uno del neoplatonismo, ma il *progrés* del pensiero illuministico francese.

L'elemento ideologico di legittimazione presente in questa

nuova ed inedita concezione di storia universale dell'umanità sta nel fatto che il nuovo modo di produzione capitalistico, per poter "progredire", e cioè avanzare in senso temporale e spaziale, storico e geografico, deve potersi pensare come universalizzazione omogenea che "avanza" distruggendo ostacoli che ne impediscono il progredire. Questi ostacoli sono ovviamente i modi di produzione precapitalistici, schiavistici, feudali, comunitari, dispotici, tributari, ecc., e questo vario e fastidioso ostacolare deve essere "raddoppiato" idealmente con categorie come superstizione, ignoranza, pigrizia, arretratezza, ecc. È questo l'elemento ideologico di legittimazione capitalistica non solo dell'idea di storia universale, ma anche di universalismo occidentalistico che oggi viene brandito a colpi di bombardamenti "umanitari".

A fianco di questo elemento ideologico di legittimazione ci sta però anche un elemento filosofico veritativo, erede della *cosmopoliteia* stoica (terzo capitolo), che indubbiamente segue e fiancheggia l'universalizzazione capitalistica materiale, ma non coincide affatto con essa ed anzi ad un certo punto si ribella contro di essa dando luogo ad un universalismo alternativo (capitolo settimo). I suoi tre stadi principali di sviluppo sono l'illuminismo francese, l'idealismo classico tedesco ed infine il pensiero di Marx (che è comunque una variante dell'idealismo tedesco, come chiarirò più avanti). L'intreccio dell'elemento ideologico di legittimazione del capitalismo autoidentificatosi ingannevolmente con il progresso umano, e dell'elemento filosofico veritativo dell'emancipazione costituisce la *dialettica* dell'universalismo ed una componente essenziale della moderna *ontologia dell'essere sociale*. Non possiamo dunque stupirci di vedere questa dialettica già potenzialmente dispiegata nel primo momento triadico dello sviluppo capitalistico.

Il terzo elemento fondamentale di questa instaurazione è quel capolavoro individualizzante che è l'etica kantiana. E parlo di "capolavoro individualizzante" perché Kant, sulla base di una dettagliata rassegna e di un geniale bilancio di tutte le teorie etiche precedenti, propone un'etica destinata ad avere un'enorme fortuna, e destinata ad averla non certo perché applicabile, ma *proprio perché* del tutto inapplicabile. La funzione del raddoppiamento ideologico-religioso, infatti, non

è quella di proporre un mondo alternativo praticabile, ma al contrario proprio quella di proporre un mondo alternativo assolutamente impraticabile, e del tutto inapplicabile. Le religioni che propongono modesti mondi alternativi applicabili falliscono tutte inevitabilmente. È allora utile capire *dove* esattamente si situa il cuore dell'operazione kantiana, e per questo sarà forse utile riproporre l'ennesimo confronto con Aristotele.

Come ho già avuto modo di dire (capitolo secondo), Aristotele è ancora interno al mondo dell'etica del *metron*, e cioè della comunità politica greca di origine soloniana, ma nello stesso tempo si trova alle porte di una nuova fase storica, in cui il *metron*, espulso dalla comunità pubblica, deve rifugiarsi nella coscienza dell'individuo (*metriotes*). Per questa ragione, integralmente storica e dialettica, Aristotele *non* può avere piena consapevolezza della propria collocazione intermedia, e allora ricostruisce incongruamente l'intera storia della filosofia precedente eliminando integralmente le componenti sociali della sua genesi e del suo sviluppo, e propone in alternativa una metodologia di classificazione del tutto destoricizzata, l'elenco delle quattro cause (materiale, formale, efficiente e finale), metodologia che ha contribuito nei due millenni successivi ad *impedire* (proprio in nome della sua indiscussa *auctoritas*) una ricostruzione alternativa della storia della filosofia stessa. Kant fa in un certo senso la stessa cosa. Cercando un principio organizzatore nella storia dell'etica (come Aristotele aveva cercato il principio organizzatore delle quattro cause), Kant trova questo principio organizzatore non tanto nella libertà o nel dovere (come ripetono da due secoli tutte le storie della filosofia, confondendo la realtà con le dichiarazioni soggettivamente sincere dello stesso Kant e con la lettera delle sue affermazioni), quanto nell'*individuo*. Kant è preoccupato, come è noto, dal fatto che la sua etica possa essere classificata come "eteronoma", e la vuole invece integralmente "autonoma", cioè fondata su se stessa e non su altri fattori. Il principio di autonomia gioca per Kant lo stesso ruolo del principio delle quattro cause per Aristotele. Kant elenca con tedesca e maniacale precisione tutte le correnti etiche del passato, lontano (etica stoica) o vicino (etica del sentimento e/o dell'utilità dei pensatori settecenteschi inglesi),

e le elenca per eliminarne una ad una in quanto *eteronome*, e cioè non fondate in modo puro, formale e categorico su se stesse.

Una libera riflessione. A mio avviso tutte le etiche, e dicendo tutte intendo proprio incondizionatamente *tutte*, non possono che essere *eteronome*, così come l'acqua bagna e il fuoco scotta. Un'etica non eteronoma è una vera e propria impossibilità in termini. L'etica è infatti eteronoma per il semplice fatto che essa è sempre un rapporto con l'altro da me (*eteros*), e solo il rapporto con l'altro può essere oggetto di riflessione etica, per cui solo dopo questa presa d'atto possiamo poi cominciare a discutere se il bene morale sia frutto di intuizione o di razionalizzazione, sia innato o derivato, sia fondato sulla simpatia o sull'utilità, ecc. Non intendo certo negare a Kant l'intelligenza sufficiente per capire tutto questo. Certo che lo capiva. Ma siccome tutte le sintesi filosofiche sono frutto di una *intuizione olistica preliminare*, e solo dopo viene il momento secondario e derivato dell'argomentazione, la scelta di Kant in favore di un'etica autonoma (assolutamente inapplicabile ed infatti mai applicata - non ho mai conosciuto nessuno che di fatto agisca in nome di imperativi categorici in cui si prescinde dalla contingenza) deriva a mio avviso da una scelta strategica in nome di un primato logico e temporale dell'*individuo* sulla *comunità*. Quella di Kant è una scelta di rovesciamento integrale dell'etica dei Greci. Kant è il (grande) pensatore meno greco che sia mai esistito, in quanto nessuno come Kant distrugge il momento comunitario come matrice dell'etica per installare al suo posto una morale autoreferenziale dell'individuo assolutizzato. Nello stesso tempo, questa operazione kantiana deve essere inserita nel primo momento dialettico (il momento dell'astrazione che isola le determinazioni, non della dialettica della contraddizione vera e propria, che analizzerò nel prossimo capitolo), quello della costituzione dell'ideologia universalistica del capitalismo nella sua prima fase (quella che ho chiamato la *Tesi*).

Riepiloghiamo brevemente. La costituzione genealogica del capitalismo, e di conseguenza dello spazio dell'etica nel capitalismo (non scendo qui volutamente nella casistica degli atti leciti ed illeciti, che *non* è l'oggetto di questo mio studio), deve necessariamente procedere attraverso un'opera di

unificazione astratta, in cui non è ancora presente il momento specificatamente dialettico della scissione. Questa unificazione astratta *procede* dalla precedente configurazione sociale, che è il mondo della gerarchizzazione feudale già ampiamente criticato dalla cultura tardosignorile (Montesquieu, ecc.). Questa cultura tardosignorile, lucida e disincantata, e quindi consapevole del tramonto del mondo precedente, si fonde progressivamente (illuminismo francese) con la cultura protoborghese che spinge verso un vero e proprio "mondo nuovo". Insisto ancora sul fatto che questa instaurazione tardosignorile e protoborghese dà luogo ad una cultura dell'unificazione, e che da questo punto di vista le differenze innegabili fra illuminismo vero e proprio e critica idealistica all'illuminismo sono secondarie. In questo maestoso processo razionalistico di *unificazione astratta* (primo momento della triade dialettica) viene unificato prima il divino (*deismo*), poi lo spazio sottostante materiale in cui possa circolare la merce in un campo omogeneizzato e privato di miracoli e di entità qualitativamente distinte (*materialismo*), ed infine lo spazio storico e temporale del *progresso* della civiltà universale identificata ideologicamente con l'avanzamento di una economia razionale (e cioè appunto il capitalismo), a spese di una economia irrazionale (le comunità ad un tempo dispotiche e "comuniste" dei selvaggi oziosi e la società tripartita tardofeudale). Su questa base, la vera e propria "ciliegina sulla torta" è data dall'etica di Kant, che si fonda programmaticamente sull'elisione del fattore comunitario (*eteronomo* per sua propria natura - *nessuno mai* al mondo fu più eteronomo di Socrate, che si definiva in base alla sua comunità). Il compito simbolico dell'etica di Kant, infatti, non è affatto quello di essere applicata (essa è programmaticamente inapplicabile), ma è quello di fornire una compensazione neoreligiosa invertita al mondo dei pescecani capitalisti in emersione.

Ma, appunto, alla prima fase astratta in cui l'intelletto isola le determinazioni unificandole in un cielo illusorio segue una seconda fase dialettica in cui la contraddizione emerge in primo piano. Ne parleremo nel prossimo capitolo.

Capitolo settimo

L'ETICA NEL MODO DI PRODUZIONE CAPITALISTICO CLASSICO NELLE SUE VARIANTI COMPLEMENTARI BORGHESE E PROLETARIA

Nel capitolo precedente ho molto insistito sul fatto che nello sviluppo del nuovo modo di produzione capitalistico (interpretato secondo una libera applicazione del modello triadico di origine hegeliana) era assolutamente inevitabile che il primo momento (che ho definito in termini di *Tesi*) fosse caratterizzato da una astrazione universalizzante, e cioè da una *unificazione intellettuale* (deismo, materialismo, metafisica del progresso della storia universale, etica individualistica kantiana, ecc.). Questa unificazione intellettuale doveva "superare" le precedenti scissioni ereditate dal mondo spirituale feudale, che a loro volta trovano la loro prima matrice nel passaggio dell'etica cristiana dal primo momento messianico al secondo momento gerarchico. Una volta però che questa unificazione intellettuale si è verificata (a livello storico in Europa più o meno nel quarantennio 1789-1830), allora si passa necessariamente dalla *Tesi* all'*Antitesi*, e cioè dal momento dell'unificazione astratta al momento della scissione concreta. Si tratta del momento *dialettico* propriamente detto. E il momento dialettico presuppone necessariamente il dispiegarsi articolato della contraddizione, perché non c'è dialettica senza contraddizione. Nel caso che ci interessa, i due poli della contraddizione sono la *Borghesia* ed il *Proletariato*, che dobbiamo ora cercare di definire e soprattutto di comprendere meglio, evitando sopra ogni altra cosa gli scogli dell'economicismo.

C'è chi crede in perfetta buona fede che la *Borghesia* ed il *Proletariato* non siano mai esistiti, siano solo un'invenzione fantasmatica arbitraria di Marx, ed il capitalismo sia invece

sempre stato una sorta di piramide sociale aperta sia all'ascesa dei migliori sia all'eventuale discesa dei peggiori e dei meno adatti. Questa concezione del capitalismo è di evidente derivazione darwiniana, ma Darwin non ne ha alcuna colpa, perché il grande naturalista inglese ha studiato appunto la natura, e la società umana non è assimilabile alla semplice riproduzione botanica e zoologica. L'uomo è un ente naturale generico (*Gattungswesen*), e si costituisce attraverso il lavoro, il linguaggio e la costruzione di uno specifico universo di simboli. Siamo allora di fronte ad un'alternativa secca, cui non possiamo in alcun modo sfuggire. O si accetta questa immagine darwiniana della società (come ho detto, senza alcuna colpa di Darwin), oppure non la si accetta. E se non la si accetta non ci si può fermare a metà, ma è bene prendere sul serio la proposta teorica di Marx, che è quella appunto di prendere in considerazione la scissione dicotomica, e quindi contraddittoria, fra *Borghesia* e *Proletariato*, come passaggio dialettico dalla *Tesi* all'*Antitesi* nello sviluppo del modo di produzione capitalistico.

Tornerò su Marx e sul marxismo negli ultimi due capitoli di questo saggio, e lo farò perché non mi vergogno affatto di essere (e di esserne fiero) un allievo indipendente di Marx. In questo capitolo, invece, mi limiterò a discutere soltanto la scissione contraddittoria fra *Borghesia* e *Proletariato*, esito dialettico razionalmente ricostruibile proprio a partire dal primo momento della "unificazione ideale" discussa nel capitolo precedente, che occorre sempre tenere presente come presupposto.

La prima "mossa teorica" da fare è il rifiuto di ridurre semplicemente la scissione fra *Borghesia* e *Proletariato* ad un puro fatto economico, e cioè alla proprietà giuridica o meno dei mezzi di produzione, per cui chi li possiede può trasmetterli per testamento ai discendenti e soprattutto può assumere i proletari sprovvisti di questa proprietà per poter sfruttarli ed estorcere loro plusvalore assoluto e relativo. Se definiamo in questo modo (che pure esiste, e non mi sogno assolutamente di negare) la scissione fra *Borghesia* e *Proletariato* finiamo per perdere ogni determinatezza nell'indagine. Anche oggi, ad esempio (vedi capitolo nono), la società è ancora scissa in proprietari dei mezzi di produzione

ed in non-proprietari che devono offrire la propria forza-lavoro sul mercato (per di più nella forma flessibile e precaria peggiore di quella "fordista" precedente), ma non per questo ne possiamo automaticamente concludere che esista ancora la scissione *complessiva* fra *Borghesia* e *Proletariato*. La *Borghesia* ed il *Proletariato* sono polarità dialettiche e contraddittorie in opposizione essenziale. Per pure ragioni espositive le esaminerò ora separatamente, ma deve essere sempre chiaro al lettore che questa esposizione separata è del tutto astratta. Nello stesso tempo, è egualmente possibile imparare molto anche da una esposizione scolasticamente separata delle due polarità dialettiche, purché si sappia, ovviamente, che questa esposizione separata è anch'essa intellettualistica.

L'esposizione separata deve però essere preceduta da una matrice ontologica unitaria. E non esiste matrice ontologica unitaria migliore della figura della contraddizione dialettica fra *Servo* e *Padrone* proposta a partire dal 1806 da Hegel nella sua immortale *Fenomenologia dello Spirito*. In proposito, l'antipatia verso Hegel, che può prendere forme volgari alla Karl Popper o forme sofisticate alla Jürgen Habermas, è una cartina di tornasole assolutamente infallibile per diagnosticare l'adesione filosofica allo spirito del capitalismo. L'antipatia verso Hegel si unisce quasi sempre alla parallela antipatia verso Marx, ma mentre Marx può essere sempre salvato in qualche modo come presunto "profeta della globalizzazione" o come scienziato sociale alla Althusser, ecc., Hegel è invece la vera bestia nera assolutamente insopportabile. In Hegel, infatti, c'è la matrice filosofica per la piena comprensione della contraddizione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato*; non solo, ma anche per la piena comprensione del momento speculativo dell'esito (provvisorio) della loro attuale conciliazione. Ce n'è a sufficienza per rendere Hegel antipatico. Per la stessa identica ragione, ovviamente rovesciata, per chi scrive Hegel è il pensatore teoreticamente più "simpatico" dell'intera storia della filosofia occidentale.

Ma torniamo al primo corno della contraddizione dialettica, e cioè la *Borghesia*, o se vogliamo il *Padrone* nella figura hegeliana. La *Borghesia* da un lato dà lavoro al proletario, e dall'altro *si nutre* del suo lavoro. Essa non potrebbe pensarsi come "datrice di lavoro" in presenza di "prestatori d'opera" (si

noti il linguaggio rovesciato che rispecchia un mondo rovesciato, e che dunque è a tutti gli effetti "diritto", se accettiamo il fatto che resti rovesciato) se prima, nel periodo dell'accumulazione primitiva del capitale trasfigurato nel suo necessario raddoppiamento ideologico in termini di unificazione filosofica dell'umanità, non avesse compiuto un *espropriazione* nei confronti sia della proprietà feudale e signorile sia dei piccoli produttori indipendenti. Questa *espropriazione* viene compiuta sotto il segno della *Dismisura* e dell'*Illimitatezza*, ed ecco perché il raddoppiamento ideologico della visione del mondo borghese ama tanto l'infinito ed odia tanto il finito (l'universo infinito, dal mondo chiuso all'universo infinito, l'uomo copernicano, l'*homo faber*, la conoscenza infinita, il progresso infinito, il kantiano perfezionamento morale infinito, e via delirando). L'accumulazione del capitale non ha infatti per sua natura *metron*, ed ecco perché il suo raddoppiamento proiettato nella cosiddetta "natura" (e nella maschera proletaria della natura chiamata impropriamente "materia") ama l'infinitesza. Sia l'universo sia il perfezionamento morale dell'uomo sono *infiniti*, e lo sono perché è infinito il processo di accumulazione del capitale.

Questa *infinitesza astratta*, tuttavia, è ostacolata ad un certo punto da una finitezza concreta, che è la resistenza politica e sociale della classe che la *Borghesia* stessa ha creato, e cioè il *Proletariato*. C'è però un elemento ontologico comune in questa contraddizione dialettica, ed è il *Lavoro* inteso non solo come trasformazione della natura, ma anche e soprattutto come creatore di simboli. A questo punto si apre necessariamente la *lotta per il riconoscimento del lavoro*, da una parte del *lavoro come oggetto di sfruttamento* e dall'altra del *lavoro come prestazione d'opera sfruttata*. La lotta per il reciproco riconoscimento del lavoro, una lotta ancora filosoficamente "invisibile" nella prima fase "astratta" della unificazione simbolica dell'umanità, diventa ora l'oggetto della contraddizione dialettica.

Per capire questo non bisogna avere una concezione puramente "notarile" e "catastale" della *Borghesia*, identificandola con un conto in banca o con un reddito alto per spese voluttuarie. La *Borghesia* è un soggetto storico complesso, che comprende anche e *soprattutto* filosofia e letteratura, arte e

musica, ecc., ed è soprattutto definita dalla presenza latente di una "cattiva coscienza", o per dirla in modo più hegeliano, da una "coscienza infelice".

Il fatto che la riproduzione capitalistica dipenda da una classe sociale problematica e dialettica, che a fianco dell'arroganza del lusso signorile coltiva anche la *coscienza infelice* della mancata realizzazione del suo precedente programma universalistico, è un elemento di costante *instabilità ed indebolimento* della riproduzione capitalistica stessa, che in questo modo resta ancora "dialettica" e non ancora "speculativa", cioè non può ancora rispecchiarsi adeguatamente nel suo specchio narcisistico (*speculum*) che è la *merce assolutizzata e senza aggettivi*, e soprattutto senza più classi, classi sostituite da semplici differenziali di potere e di reddito.

L'unificazione astratta tipica della fase precedente (la *Tesi*) è così sostituita dalla consapevolezza della crisi. Ciò avviene storicamente nell'Ottocento europeo. Ma la *coscienza infelice* della *Borghesia* non sarebbe nulla, e resterebbe solo una potenzialità latente, senza la decisiva massiccia presenza del *Proletariato*.

Ancora una volta, il *Proletariato* non se lo è certamente inventato Marx, come finiscono ogni volta per dire gli sciocchi che vanno sempre a parare in un punto gravitazionale, e cioè che Marx è stato il precursore e l'ispiratore palese o occulto del totalitarismo novecentesco da Stalin a Pol Pot. Il *Proletariato*, che da un punto di vista puramente sociologico è stato "prodotto" dalla produzione capitalistica, e quindi dalla *Borghesia* come "motorino d'avviamento" di questa produzione stessa, non aveva bisogno di Marx per porre il problema ineludibile del *riconoscimento del lavoro*, o più esattamente, usando il lessico hegeliano, il problema ineludibile del *riconoscimento del lavoro del Servo* da parte della *ricchezza del Padrone*. Sbagliano dunque gli allucinati alla Nietzsche che riducono questo maestoso processo di riconoscimento a fattori psicologici di invidia e di risentimento. Anche se questi fattori fossero empiricamente presenti (ed è bene non negarli per malintesa *pietas* verso i proletari empiricamente esistenti) non cambierebbe nulla sul fatto che il soggetto titolare del *riconoscimento del lavoro del Servo* coincide con l'*autocoscienza*

del genere umano inteso come concetto trascendentale riflessivo. C'è qui il momento di passaggio, o più esattamente di *Aufhebung* (superamento-conservazione), dal momento della *Tesi* al momento della *Antitesi* dialettica nello sviluppo del modo di produzione capitalistico.

L'"incontro" fra proletariato ed intellettuali di provenienza borghese e piccolo-borghese (da Marx a Engels, da Kautsky a Lenin, ecc.) è allora l'incontro fra due fattori storici e filosofici originariamente autonomi ed indipendenti l'uno dall'altro, il fattore della richiesta di riconoscimento (non solo salariale e neppure solo pauperistico-assistenziale) che proveniva dal lavoro sfruttato, ed il fattore dell'elaborazione universalistica della *coscienza infelice* che non poteva che provenire dal ceto intellettuale delle classi medie piccolo-borghesi ottocentesche.

La progressiva perdita di universalismo da parte della *Borghesia*, perdita di universalismo che si concretizza nel colonialismo, nell'imperialismo, nel razzismo, nell'antisemitismo, nelle repressioni sanguinose delle rivolte popolari, ecc., è direttamente proporzionale al processo inverso, e cioè al progressivo aumento di universalismo che deriva dal matrimonio d'amore fra l'autonoma richiesta proletaria di riconoscimento del lavoro e l'elaborazione idealistica della *coscienza infelice* borghese sul lavoro alienato. La categoria proletaria di *sfruttamento* si sposa così con la categoria idealistica frutto dell'elaborazione dialettica della coscienza infelice borghese di *alienazione*. I due partiti "marxisti" monchi e sciocchi che vogliono da un lato lo sfruttamento senza alienazione, e dall'altro l'alienazione senza sfruttamento sono come i cretini che, pur disponendo di due gambe che permetterebbero loro di marciare spediti, si ostinano a voler camminare con una gamba sola.

Guardando le cose con l'ottica della lunga durata di duemila anni, e trascurando i luoghi comuni che ci portiamo dietro pigramente da due secoli senza osare rimetterli in discussione, il *proletariato* non ha tanto incarnato un generico "progresso", quanto una sorta di restaurazione, e cioè il ristabilimento del criterio del *metron* nel rapporto fra *lavoro* e *società*. So bene che dove ha preso il potere politico, e cioè nello spazio e nel tempo del comunismo storico novecentesco recentemente scomparso (1917-1991), il proletariato ha

adottato trionfalmente i peggiori moduli dello sviluppo industriale incontrollato, ha desertificato interi paesi con colture inadatte, ha distrutto ecosistemi fragilissimi, ha ridotto della metà la superficie di laghi centro-asiatici, ecc. Ma ha fatto tutto questo, per così dire, di "rimessa", perché costretto a correre dietro ad una produzione capitalistica che *mai, in nessun momento*, ha perso il primato e l'iniziativa. Eppure, la sua concezione globale di riproduzione sociale, nonostante l'alleanza storicamente stabilita fra i suoi funzionari politici e sindacali ed una parte piccola ma rumorosa di intellettuali futuristi, è sempre stata ispirata ad un'idea di moderazione complessiva.

Quanto dico è talmente nuovo e strano da poter sembrare a prima vista non corrispondente al vero. Siamo talmente abituati a giocare all'insulso gioco dei *progressisti* contro i *conservatori* da non riuscire neppure più a ricostruire come sono veramente andate le cose negli ultimi due secoli. Eppure i "campi contrapposti", perché nella fase *dell'antitesi* dialettica due campi contrapposti ci sono veramente stati, devono essere in buona parte ridisegnati alla luce ovviamente della nottola di Minerva che si è alzata negli ultimi decenni in questa epoca di gestazione e di trapasso.

È indubbio che la *Borghesia* abbia "reagito" all'ascesa dei movimenti democratici prima e socialisti poi. Ed è anche indiscutibile che abbia "reagito" al gigantesco fenomeno del comunismo storico novecentesco, e lo abbia anche in un certo senso sopravvalutato, ritenendo che fosse dotato di basi materiali strategiche più forti e profonde di quelle che aveva veramente. In questo senso, ma solo in questo senso, la *Borghesia* è stata "reazionaria". Ma nello stesso tempo anche il *Proletariato* ha "reagito" alla dissoluzione delle formazioni comunitarie contadine, bracciantili ed artigiane da cui proveniva, ed è appunto in questo primo periodo di "reazione" che ha mostrato le maggiori capacità di ribellione rivoluzionaria. Quando è stato poi mano a mano integrato nel sistema della produzione capitalistica, prima con l'economicizzazione del conflitto e poi con la nazionalizzazione imperialistica delle masse, il *Proletariato* è mano a mano confluito in uno stato di *apparente* partecipazione politica democratica e di *reale* sottomissione alle oligarchie

capitalistiche.

Chi ha vinto allora la battaglia che è stata condotta sulla base della contraddizione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato*? Apparentemente la risposta è semplice e chiara. Alla luce soprattutto degli eventi terminali del triennio 1989-1991 la *Borghesia* ha vinto con punteggio tennistico, ed il *Proletariato* ha subito una catastrofe socialmente e politicamente incredibile. Questa risposta, però, è troppo ovvia per essere presa senza beneficio di inventario. In questa ultima parte di questo settimo capitolo cercherò di delineare una risposta alternativa ed inedita, che verrà poi perfezionata soprattutto nei capitoli nono e decimo. Ci vuole infatti un grande *riorientamento gestaltico* per rovesciare abitudini culturali consolidate da almeno un secolo.

In estrema sintesi, la soggettività borghese ha potuto vincere, ed anzi addirittura schiacciare, la soggettività proletaria, *suicidandosi* nella corrente della riproduzione anonima, sistemica ed impersonale del capitalismo. Mentre il passaggio dalla tesi astratta all'antitesi della contraddizione dialettica ha comportato un inaudito sviluppo della dialettica stessa, l'attuale passaggio dalla antitesi della contraddizione dialettica alla sintesi speculativa dell'odierno capitalismo post-borghese e post-proletario porta l'umanità in corso di unificazione da parte della globalizzazione a guardarsi nello specchio (*speculum*) del mondo totalitario della merce. E cosa avviene all'etica in questa situazione lo discuteremo dopo.

Nella fase della contraddizione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato* anche l'etica si scinde necessariamente in due. Il kantismo continua ovviamente a propagandare un'etica unificata su base individualistica, ed incontra un successo straordinario negli ambienti universitari, paragonabile al successo dell'aristotelismo negli ambienti universitari medioevali. Non bisogna però prendere troppo sul serio questo paragone, in quanto a suo tempo l'aristotelismo medioevale giocò un ruolo culturale e filosofico immensamente superiore a quello giocato seicento anni dopo dal kantismo. L'aristotelismo medioevale rappresentò infatti una *benefica restaurazione* del pensiero greco classico del *metron*, e quindi di fatto del *Bonum Commune* della comunità, mettendo in discussione la concezione tripartita dei tre *ordines* con le rispettive etiche

distinte ed incomunicabili, mentre il kantismo (a mio avviso, naturalmente!) non ebbe alcuna funzione positiva, perché nelle nuove condizioni storiche e sociali caratterizzate dalla dicotomia della contraddizione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato* il suo messaggio "unificante", sensato e positivo nella fase storica precedente (capitolo sesto), diventa mistificatorio ed ideologico nella nuova fase. Per dirla tutta, nella situazione della scissione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato* *non* ci può essere una vera etica comune, al di là di alcuni presupposti genericamente "umani" (che non intendo negare, a differenza del per me fastidioso "antiumanesimo" alla Althusser), e l'etica kantiana si inventa in questo modo un "regno dei fini" comune laddove la *Borghesia* ed il *Proletariato* non possono avere un regno dei fini comuni, in quanto il fine della *Borghesia* è l'approfondimento della produzione capitalistica ed il fine del *Proletariato* è invece il riscatto del lavoro collettivo associato dallo sfruttamento.

La *Borghesia* si trova allora imprigionata in una contraddizione dialettica di tipo aporético, e cioè tragico. Da un lato, vorrebbe soggettivamente un'etica universalistica, anche perché possiede ancora la memoria storica e culturale di quando aveva edificato un'ideologia universalistica, e soprattutto perché si era costituita geneticamente pensandosi come portatrice di una universalità reale. Dall'altro, la riproduzione allargata del rapporto di capitale non consente alcuna etica reale, perché implica colonialismo, razzismo, imperialismo, repressione interna e tutte le porcherie ben conosciute a chi legge i libri di storia.

All'interno di questa impossibilità etica strutturale, che il kantismo voleva nascondere senza però riuscirci al di là di nicchie di ingenui completamente disinteressati alla conoscenza dei crimini del colonialismo e dell'imperialismo, *l'etica borghese* oscilla necessariamente fra il moralismo e l'immoralismo. Ci si intenda bene. Moralismo e immoralismo non sono due contrari in opposizione reale, ma sono due opposti in contraddizione dialettica all'interno della stessa unità storico-ontologica. Il moralismo vittoriano ipocrita e più in generale la cosiddetta "morale borghese" ottocentesca sono semplicemente il "costume identitario" di una classe che ha ormai perso ogni vera capacità di credibilità e di universalismo

reali, ed appunto per questo provocano la reazione "immoralistica" della *bohème* e delle varie avanguardie letterarie. Il buon borghese vittoriano durante il giorno è lo stesso che va al bordello di notte (si veda il romanzo di Stevenson sul dottor Jekyll e mister Hyde), e questa schizofrenia provocatoriamente palese non può fare a meno di provocare una reazione generalizzata. A differenza di come si crede, questa reazione non è per nulla "proletaria", in quanto in questa fase storica, che precede la fase dell'integrazione "consumistica" delle masse, i proletari vivono ancora in modo largamente comunitario sulla base di costumi ereditati dai loro progenitori precapitalistici. Questa reazione nasce invece all'interno della parte più sensibile della stessa classe borghese (l'esempio classico sono Marx ed Engels, ma questo riguarda un buon novanta per cento dei pensatori marxisti ottocenteschi e novecenteschi), e nasce proprio sulla base dell'elaborazione dialettica della *coscienza infelice*.

Applicando lo schema delle figure dialettiche della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (che ai miei occhi è il *massimo capolavoro* della filosofia contemporanea) possiamo dire che l'etica del proletariato nella fase della contraddizione dialettica fra due classi nasce dalla fusione di due processi, la *lotta per il riconoscimento del lavoro del Servo* (lato operaio, popolare e proletario) e l'*elaborazione universalistica della coscienza infelice borghese* (lato borghese, o se vogliamo piccolo-borghese). Approfondirò maggiormente questo punto nel capitolo undicesimo, dedicato al pensiero di Marx ed alla sua elaborazione etica.

Il movimento comunista novecentesco, osservato da un punto di vista filosofico e non solo politico e sociale, non deriva direttamente dal pensiero di Marx, come peraltro tutti i marxologi specialisti ben sanno, ma deriva invece dalla prima sintesi dottrinarina sistematizzata chiamata "marxismo" ed elaborata congiuntamente da Engels e Kautsky nel ventennio cruciale 1875-1895, su committenza ideologica diretta della socialdemocrazia tedesca, e sulla base di influenze di tipo stoico e luterano, marcate dall'idea di necessità destinale della storia. Da un punto di vista ideale, però, è possibile dire che la posteriore etica proletario-comunista *non* è stata affatto infedele allo spirito di Marx, perché si trattò di una fusione fra

la lotta per il riconoscimento del lavoro del Servo e l'elaborazione universalistica della coscienza infelice borghese. Le vicissitudini filosofiche di questo nesso dialetticamente instabile non possono essere discusse in questa sede per ragioni di spazio e devono essere rimandate ad un'altra occasione. Il secolo ventesimo è stato il teatro dello scontro storico fra le due polarità dialettiche di Borghesia e di Proletariato. Sappiamo ormai come è andata a finire. Che il proletariato abbia perso, lo sanno ormai tutti. Ma tutti non sanno, ed anzi ben pochi lo sanno, che per battere il proletariato anche la borghesia ha dovuto suicidarsi. Ne parlerò più avanti. In ogni caso la tragedia del Novecento, che il pensiero unico politicamente corretto dei "cani da guardia" di oggi (riprendo qui la connotazione che il pensatore francese Nizan riserva agli intellettuali di regime) scarica integralmente sui despoti totalitari (in primo luogo Hitler, poi nell'ordine Stalin, Mao, Mussolini, Franco, ecc., fino al cambogiano Pol Pot), deve invece essere ricondotta al 1914, l'anno in cui la borghesia cominciò a suicidarsi, ed a farlo portandosi dietro i suoi ostaggi.

L'ideologia contemporanea si basa su un doppio processo di *innocentizzazione* e di *colpevolizzazione*. Si innocentizza sostanzialmente il 1914 e la bomba atomica su Hiroshima, e si colpevolizzano sostanzialmente i dittatori ideologici (non importa se di "destra" o di "sinistra") ed Auschwitz. Questo è il quadro ideologico costrittivo in cui devono essere socializzate le nuove generazioni, perché non si azzardino più neppure con la fantasia a riprendere un programma rivoluzionario.

Ma il diavolo fa le pentole, e non i coperchi. Non avrei scritto questo libro, se non lo pensassi.

Capitolo ottavo

IL RUOLO DELL'ETICA NEL CONTESTO DEL COMUNISMO STORICO NOVECENTESCO RECENTEMENTE ED IRREVERSIBILMENTE DEFUNTO (1917-1991)

A più di quindici anni dalla sua irreversibile dissoluzione (1991-2006) il comunismo storico novecentesco (1917-1991) appare ancora per molti un enigma incomprensibile. Parlo ovviamente del comunismo storico novecentesco come fenomeno globale, e non come insieme di fatti storici determinati e specifici, che richiedono ovviamente come tutti i fenomeni storici una indagine "idiografica", in cui ogni evento è particolare e non deve essere subito sussunto in schemi esplicativi generali. Tuttavia, se lo affrontiamo *iuxta propria principia*, come avrebbe detto il filosofo cinquecentesco italiano Bernardino Telesio, l'enigma del comunismo storico novecentesco, della sua genesi, del suo sviluppo, della sua decadenza ed infine della sua dissoluzione, appare come uno dei fenomeni storici complessivi più facilmente spiegabili dell'intera storia umana. Nel comunismo storico novecentesco, infatti, tutto è chiaro, semplice e spiegabile, purché, ovviamente, si riesca a trovare il bandolo della matassa, e cioè il metodo giusto per interpretare l'oggetto specifico. Il lettore penserà forse che io sia troppo presuntuoso. Non lo credo. In casi come questi è meglio rischiare l'accusa di presunzione piuttosto che nascondersi dietro la stupida paroletta tuttofare di "complessità" oppure, come a suo tempo disse intelligentemente Rousseau, è meglio enunciare un paradosso piuttosto che nascondersi dietro un pregiudizio.

Visto in termini generali, il comunismo storico novecentesco realmente esistito, da non confondersi con i suoi "raddoppiamenti" onirici di come avrebbe dovuto o potuto essere se non fosse stato così come è realmente stato, ma si

fosse sviluppato in un universo parallelo, è stato un sistema sociale basato sulla dittatura politica della classe operaia e dei contadini. Tutto qui? Già, tutto qui. Esso è sorto, si è sviluppato, è decaduto ed infine si è dissolto non certo perché la classe operaia ed i contadini poveri siano stati traditi, ingannati ed "espropriati" da malvagie caste burocratiche ispirate da intellettuali messianici, brutali e totalitari, ma per il semplice fatto che le classi degli operai di fabbrica e dei contadini poveri, come del resto le classi precedenti degli schiavi e dei servi della gleba, non avrebbero mai potuto "egemonizzare" con i loro valori etici, politici, religiosi, estetici, ecc., una transizione globale radicalmente anticapitalistica. Si penserà che quanto affermo è detto con il cosiddetto "senno dei poi", quando ormai le cose sono andate come sono andate. Ma è evidente! Ma certo che lo dico con il "senno del poi"! E con quale altro "senno", di grazia, potrei dire una cosa del genere? Forse che già il grande Hegel non ha detto a suo tempo che la nottola di Minerva, l'uccello sacro alla conoscenza umana, si alza al crepuscolo e non all'alba?

Il comunismo storico novecentesco, infatti, è stato un fenomeno caratteristico di una fase storica del capitalismo, quella del capitalismo che ho definito, nel precedente settimo capitolo, "classico", e classico perché caratterizzato proprio dalla compresenza dialettica complementare di borghesia e di proletariato. Nel prossimo capitolo, che considero il più importante di questo libro, definirò l'attuale forma di capitalismo come il risultato di un duplice processo, l'evoluzione e la radicalizzazione della produzione e della circolazione del capitale, da un lato, e la metabolizzazione della dissoluzione sociale della stessa esperienza del comunismo storico novecentesco, dall'altro. In ogni caso, ripeto e non mi stanco di ripetere contro venti e maree, che l'enigma del comunismo storico novecentesco è un vero e proprio "uovo di Colombo". Il comunismo storico novecentesco, visto in una prospettiva epocale di lunga durata, è stato una dittatura politica e sociale della classe operaia di fabbrica e dei contadini poveri, ed *appunto per questa ragione*, e non certo per presunti tradimenti, deviazioni ideologiche, inganni, ecc., ad un certo punto del suo sviluppo è entrato in una irreversibile dissoluzione. Per capire tutto questo bisogna ovviamente

disfarsi preliminarmente di alcune impostazioni pregiudiziali diffuse che il vecchio Bacone avrebbe definito *idola*, e cioè false rappresentazioni. Per farla corta, ed arrivare il più presto possibile all'aspetto propriamente "etico" della questione, mi limiterò a segnalare tre *idola* particolarmente diffusi: la teoria della derivazione del comunismo storico novecentesco da Marx; la teoria del cosiddetto "totalitarismo"; ed infine la teoria della cosiddetta "degenerazione burocratica". Prima, però, in nome proprio dell'unica etica cui mi ispiro in questo saggio, e cioè l'etica della comunicazione trasparente saggista-lettore, non nasconderò la mia personale valutazione "olistica" del fenomeno comunista novecentesco preso nel suo insieme.

Prima di iniziare una discussione storica e filosofica sulla natura del comunismo storico novecentesco recentemente defunto, è bene subito "mettere un paletto", e cioè riaffermarne la piena legittimità etica. Ricordando ancora una volta il filo conduttore svolto nell'*Introduzione*, confermo che in termini generali il comunismo storico novecentesco è stato una manifestazione della corrente etica fondamentale della storia dell'umanità concepita filosoficamente come soggetto unitario trascendentale riflessivo (concetto che a sua volta, almeno nella tradizione occidentale, non risale al materialismo storico di Marx, ma alla filosofia classica idealistica tedesca di Fichte), e più esattamente una riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. A causa della patetica ed incurabile subalternità culturale delle due principali classi sociali oppresse nel sistema del capitalismo classico, e cioè la classe operaia di fabbrica ed i contadini poveri, questa riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario ha presso una forma messianica anziché una forma filosofica di tipo ontologico-sociale, come ho già avuto modo di dire nell'*Introduzione* (cui rimando il lettore attento alla precisione dei termini impiegati), ma questo non è un motivo per gettare via il bambino (la tendenza alla riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario) con l'acqua sporca della forma politica e sociale assunta, che a mio avviso è stata contingente e non strutturale (il dispotismo sociale del programma della proletarianizzazione forzata da parte del Partito-Stato comunista).

Ho ricordato qui una tesi già ampiamente svolta nell'*Introduzione*, ma ad essa bisogna ovviamente aggiungere

altri due elementi storici essenziali che legittimano eticamente il comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991), ma che quasi sicuramente (il *quasi* è comunque d'obbligo, data l'assoluta imprevedibilità del futuro storico, alla faccia delle sciocchezze sulla "scienza sociale del futuro", il cui statuto epistemologico è simile a quello della nobile lettura zingaresca della mano o dei fondi di caffè) si ripresenterà in futuro, sia pure ovviamente in una configurazione oggi sostanzialmente imprevedibile. In primo luogo, il comunismo storico novecentesco è stato una risposta eticamente del tutto giustificata al bagno di sangue della prima guerra mondiale. Si pensa forse che la "risposta" avrebbe dovuto prendere la forma postmoderna ritualizzata e belante di pecoroni sfilanti in manifestazioni pacifiste programmaticamente e quasi provocatoriamente impotenti?

In secondo luogo, il comunismo storico novecentesco, assumendo fin dal 1920 come interamente legittima la lotta anticolonialista dei popoli e delle nazioni schiavizzate dall'imperialismo (in primo luogo l'India e la Cina, ma non solo), è stato di fatto uno dei fattori etico-politici principali dell'intero Novecento. Non è infatti strano che oggi l'ideologia dominante della forma di capitalismo postborghese e postproletario, che esaminerò nel prossimo capitolo, si basi su di una *demonizzazione metafisica dell'intero Novecento* liquidato come il secolo delle ideologie assassine e dei dittatori criminali (nell'ordine: Hitler, Stalin e buon ultimo con gli occhi a mandorla Mao Tse Tung, con in seconda fila Poi Pot come il più cattivo e Mussolini come il più buono e giustificabile). Questa demonizzazione metafisica dell'intero Novecento è una componente ideologica essenziale della visione del mondo dell'attuale capitalismo, e per ora (ma domani chi lo sa?) è sostenuta congiuntamente da un'orchestra stonata ma rumorosissima composta da giornalisti opinionisti, professori universitari di storia contemporanea e di scienze sociali, conferenzieri strapagati, politici dal baffetto cinico ed altra feccia sociale dominante. Ma su questo ritorneremo nel prossimo capitolo. Per ora esaminiamo brevemente le tre interpretazioni del comunismo storico novecentesco che rendono programmaticamente impossibile la sua valutazione.

In primo luogo, si dice che il comunismo storico

novacentesco nelle sue manifestazioni comuni (assunzione del marxismo come ideologia politica unica ed obbligatoria di Stato e di Partito, negazione delle libertà culturali e politiche affermate dalla tradizione occidentale prima illuministica e poi liberale, pianificazione economica, statalizzazione dei mezzi di produzione, ecc.) è derivato in forma più o meno diretta dall'utopia scientifica di Marx. Ora, questa attribuzione è possibile soltanto sulla base della più integrale e pittoresca ignoranza della lettera e dello spirito dell'utopia scientifica di Marx. Tanto vale affermare allora che le tenaglie roventi dell'inquisizione derivano da Gesù di Nazareth, i patrioti suicidi palestinesi che si fanno saltare in un locale affollato di Tel Aviv derivano dal *Corano* ed i torturatori assassini dei corpi speciali USA di Guantanamo derivano dal pensiero liberale classico di Locke e di Hume. So bene che ricordare tutto questo ad una persona colta ed informata è quasi ridicolo, ma è necessario farlo, per un insieme di ragioni che ricorderò telegraficamente qui. *Primo*: l'elaborazione del lutto del pentitismo ribellistico giovanile della sciagurata generazione europea del 1968 ha preso anche e soprattutto la strada dell'analfabetismo filosofico, il cui cardine è appunto la "deduzione" dei crimini politici del comunismo storico novacentesco a partire proprio da Marx, in modo che la sua riformulazione universalistica (idealistica al novanta per cento, e mi scuso per la percentuale troppo bassa) del ristabilimento sociale comunitario potesse essere ridotta a progetto prometeico di assoggettamento universale. *Secondo*: perché il mercenariato politico ed intellettuale ex-comunista dell'ultima fase agonica di putrefazione del baraccone comunista europeo (1956-1991), nel suo quindicennale processo di integrazione nelle strutture politiche di gestione del nuovo capitalismo postborghese e postproletario (1991-2006), deve necessariamente avvelenare i pozzi in cui aveva bevuto in modo che nessuno più in futuro possa berci. *Terzo*: perché i nuovi sistemi scolastici europei postborghesi che hanno gettato a mare la conoscenza storica e filosofica in nome delle *Tre I* (Inglese, Impresa, Informatica) riusciranno probabilmente ad azzerare ogni trasmissione culturale intergenerazionale, in modo che i nuovi rampolli nati dopo il 1990 perdano qualunque capacità critica di evasione dall'ideologia

dominante.

Devo qui ripetere quanto già detto in precedenza, ma anche qui *repetita juvant*. Nella concezione universalistica originale di Karl Marx, peraltro mai sistematizzata e lasciata incompiuta, il comunismo era dedotto dialetticamente da un'evoluzione interna a partire dai punti alti dello sviluppo capitalistico, sulla base di un alto sviluppo delle forze produttive, della formazione di un lavoratore collettivo cooperativo associato ed infine della costituzione globale di una sorta di *generai intellect* unificato, portatore universalistico di un progetto metafisico di ristabilimento comunitario sulla base del mantenimento delle conquiste storiche dell'umanità (fra cui le libertà espressive e creative dell'individuo irreversibilmente costituito nella modernità). La teoria di Lenin del cosiddetto "inizio" della rivoluzione proletaria internazionale a partire dagli "anelli deboli della catena mondiale imperialistica" *non* è di per sé una smentita radicale di Marx, ma ne è una sorta di ragionevole adattamento ad una congiuntura storica inedita, quella dell'inferno scatenato dalle classi borghesi nel 1914. Lo Stato socialista di Stalin (1924-1953), comunque lo si voglia storicamente giudicare *iuxta propria principia* (e cioè i "propri", non certo quelli di Marx), è invece a tutti gli effetti un'altra cosa da Marx, non deriva in alcun modo dal suo pensiero, anche se personalmente respingo le due teorie del totalitarismo e della degenerazione burocratica, come chiarirò nelle righe seguenti.

In secondo luogo, ed occorre affermarlo con una particolare enfasi, bisogna dire chiaro e forte che la cosiddetta teoria del "totalitarismo" (sia del totalitarismo comunista sia di quello fascista-comunista, ibrido che oggi va per la maggiore) è tautologica, non spiega nulla, ed è solo una manifestazione ideologica neo-liberale la cui funzione è quella di servire da apologetica diretta del moderno capitalismo postborghese e postproletario. Come ho ripetutamente ed insistentemente sostenuto nell' *Introduzione* e nei capitoli precedenti, *ogni società*, nessuna esclusa, tende a riprodurre sistemicamente i propri rapporti sociali di produzione, e più esattamente la *totalità organica* dei propri rapporti sociali di produzione. In questo senso, ogni società è "totalitaria", e si tratta allora di capire se questa totalità è flessibile o è rigida. Se questa

totalità è flessibile, è più forte, se è rigida, è più debole.

Come si vede, questa eventuale connotazione di flessibilità e di rigidità è *wertfrei*, come direbbe Max Weber, cioè è del tutto indipendente da attribuzioni di valore di tipo etico e politico. Una totalità sociale rigida, invece, può essere connotata come dispotica, tirannica e oligarchica, secondo le categorie classiche del pensiero politico greco, che ho già avuto modo di giudicare come molto migliori sul piano descrittivo di quelle moderne da Hobbes in poi. Il comunismo storico novecentesco, che ho già definito come un sistema sociale ispirato da una riformulazione universalistica (il marxismo kautskiano e leniniano) di un ristabilimento comunitario, e perciò come qualcosa di potenzialmente "etico" per sua propria natura metastorica, si basava su classi sociali subalterne assolutamente incapaci di garantire una riproduzione libera e democratica della società, e doveva per sua stessa intima natura e struttura dotarsi di una forma politica tirannica e dispotica. In tutto questo il cosiddetto "totalitarismo" non c'entra proprio nulla, a meno che con questo termine improprio ed ideologico si intenda un dispotismo sociale gestito da una oligarchia politica al servizio di classi sociali subalterne e totalmente incapaci di autogoverno politico *diretto* e di autogestione economica *diretta*. Ma il dispotismo sociale si chiama "dispotismo sociale", non certo totalitarismo. Lasciamo questa categoria politologica inesatta, squinternata, ideologica e fuorviante ai pensatori neoliberali provvisoriamente (ma per quanto ancora?) di moda, da Karl Popper a Hannah Arendt.

In terzo luogo, per finire, occorre respingere in tutte le sue varianti la teoria della cosiddetta "burocrazia" o "burocratizzazione", indipendentemente dal fatto che la cosiddetta "espropriazione" delle classi dei contadini poveri o degli operai di fabbrica venga attribuita ad uno Stato operaio degenerato (variante trozkista), ad un capitalismo di partito (variante maoista occidentale alla Charles Bettelheim) o ad un capitalismo normale che usa la burocrazia comunista per compiere una normale accumulazione capitalistica primitiva accelerata (variante bordighista).

Questa teoria, la cui funzione ideologica, psicologica e sociale è quella di salvare l'anima e la buona coscienza dei

marxisti dogmatici adoratori della funzione messianico-salvifica della classe operaia di fabbrica e dei contadini poveri, si basa sulla premessa (ovviamente del tutto indimostrata ed indimostrabile, e perciò sempre respinta virtuosamente come un peccato di coscienza) della *capacità diretta integrale*, in completa assenza di un ceto specializzato di intermediazione e di gestione economico-politica, della classe operaia di fabbrica e dei contadini poveri di attuare con successo la riformulazione universalistica prima nazionale e poi mondiale del ristabilimento comunitario sulla base delle conquiste tecnologiche della modernità. Questa premessa religiosa, vero e proprio rilancio della teoria platonico-cristiana dello Spirito Santo che soffia sul mondo, ha bisogno di introdurre un elemento di tipo demoniaco e demonologico (la burocrazia, i despoti politici megalomani, crudeli e prepotenti tipo Mao, Stalin, Pol Pot, ecc.) per spiegare gli avvenimenti concreti del ventesimo secolo. In realtà, da un punto di vista storico-sistemico (altra cosa è la descrizione statisticosociologica delle componenti di un insieme sociale dato) *la burocrazia non esiste*. E' chiaro che con questa impropria paroletta si intende in realtà connotare la profonda ed incurabile incapacità strutturale della classe operaia di fabbrica e dei contadini poveri di portare a termine con successo la riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. Questo non significa, ovviamente, che nel futuro (ed anche nel prossimo futuro, pur se meno probabile) una riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario, sia pure in forme politiche e sociali largamente imprevedibili e comunque non utopisticamente descrivibili in anticipo, sia ontologicamente impossibile.

Respite queste tre errate "spiegazioni" della natura storica e teorica del comunismo storico novecentesco irreversibilmente defunto, possiamo ora affrontare il problema specificatamente "etico" della sua natura. Prima però occorre ricordare ancora una volta il perché, sia pure in un quadro di accertata imprevedibilità del futuro storico, mi sono lasciato andare ad usare l'impegnativo avverbio "irreversibilmente".

E perché "irreversibilmente", potrebbe dire il lettore attento? Se tu sostieni che il futuro è imprevedibile, c'è la possibilità che la forma storico-politica caratterizzante il

comunismo storico novecentesco ritorni. Come puoi sapere che invece "irreversibilmente" è finito e non tornerà mai più?

Ottima domanda. In ogni caso, domanda più che pertinente. Risponderò allora in questo modo: concedo che l'avverbio "irreversibilmente" è un azzardo, perché nella storia umana, a differenza dei processi entropici della natura, niente è mai irreversibile; ma mi lascio andare a questo rischio avverbiale perché credo profondamente che la forma della reazione comunista storica novecentesca al capitalismo sia *propria* soltanto della forma classica del capitalismo dicotomico borghese e/ o proletario, quello descritto nel capitolo precedente, e sia invece del tutto incompatibile con la forma attuale del capitalismo postborghese e postproletario, e cioè del capitalismo oligarchico e disegualitario senza classi di cui parlerò nel prossimo capitolo. Detto questo, passiamo finalmente alla questione del ruolo dell'etica nel comunismo storico novecentesco (1917-1991).

Si tratta di un ruolo aporético, e più esattamente di un'etica tragico-aporetica. Cerchiamo di spiegarci meglio. Ho già chiarito nell' *Introduzione* che un'etica aporética è di fatto un'etica di impossibile attuazione, perché contiene al suo interno elementi opposti incompatibili, ognuno dei quali di fatto "costringe" l'individuo a scegliere, ed in ogni caso qualsiasi cosa si scelga investe solo un lato della totalità, lasciando completamente scoperta l'altra. Il caso di Antigone si ripete sempre necessariamente. Il comunismo storico novecentesco non ha fatto che riprodurre questa tragica aporeticità, che si tratta allora di evidenziare sia pure in modo necessariamente semplificato.

Da un lato, il comunismo storico novecentesco, brillantemente decollato nel 1917, è stato una risposta etica al cento per cento al bagno di sangue della prima guerra mondiale imperialista ed al suicidio dell'Europa che ne è seguito e da cui non siamo ancora usciti. Il carattere etico della rivoluzione russa del 1917 risalta in modo contrastivo per la sua eroica grandezza se la paragoniamo ai cortei rituali belanti di pacifisti pecoroni con annessa spaccatura di vetrine ampiamente assicurate, che segnalano oggi la chiusura della capacità politica di opposizione strategica alle guerre imperiali di oggi. Ma non si tratta solo di questo. Il comunismo storico

novecentesco, l'ho detto, ridetto e non mi stancherò di ripeterlo *ad nausearti*, è stato la massima manifestazione storica e filosofica nella storia dell'umanità (unificata idealmente in un solo concetto trascendentale riflessivo) della riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. In questo senso ogni sua riduzione a "totalitarismo" ed a delirio ideologico da lasciarsi alle spalle in nome di un universo globalizzato di merci postborghese e postproletario rivela solo il basso livello filosofico e morale di chi riduce una grande tragedia storica ad una commedia degli equivoci ideologici, e non coglie nulla del mistero maestoso della storia universale.

Dall'altro lato, a causa dell'inguaribile subalternità delle classi degli operai di fabbrica (la cui ideologia spontanea è il positivismo deterministico della sottomissione tecnologica) e dei contadini poveri (la cui ideologia spontanea è la religione, nel suo fisiologico oscillare fra messianesimo e gerarchizzazione sociale), il comunismo storico novecentesco non poteva in alcun modo ereditare le due grandi conquiste borghesi precedenti, la libertà di opinione e di critica (capitolo sesto) e la coscienza infelice dialettica (capitolo settimo). Non potendole ereditare, e dovendo necessariamente farle coltivare in uno zoo-parco recintato da un clero intellettuale alienato ed instabile, il comunismo storico novecentesco ha necessariamente dovuto dar luogo ad un dispotismo sociale, ed all'interno di un dispotismo sociale *non* è possibile alcuna vera etica (in proposito richiamo la critica al tiranno di Platone nel contesto del capitolo secondo).

Si ha dunque una situazione tragica ed aporética. Da un lato, il comunismo storico novecentesco ha sviluppato enormi capacità di azione solidale, sociale e comunitaria (ultimo fulgido esempio, gli eroici pompieri di Cernobyl morti per impedire o almeno limitare le morti degli altri membri della loro comunità). Ed ha sviluppato queste azioni proprio perché, al di là dell'interpretazione di tipo positivistico, animalesco e bestiale del pensiero di Marx, era pur sempre dentro la riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. Ancora una volta, ridurre l'intera esperienza del comunismo storico novecentesco a delirio ideologico di programmazione utopica è una vergogna, che le generazioni del futuro certamente non perdoneranno alla marmaglia del pentitismo

sessantottino europeo.

Dall'altro, il dispotismo sociale messo in atto dalle classi subalterne e non egemoniche, che non potevano strutturalmente non farsi rappresentare da un mercenariato sociale specialistico di nichilisti, impropriamente definito "burocrazia", non poteva che dar luogo ad una tirannia politica. Ed all'interno della tirannia politica non può svilupparsi liberamente l'etica se non come etica di testimonianza, resistenza, dignità. Certo, anche questa è ovviamente un'"etica", ma non è in alcun modo un'etica universalistica e comunitaria. È una nobile morale individuale, da Solzenitsyn a Salamov, ma è una nobile morale *individuale* che non può trasformarsi in *un'etica universalistica*. Inoltre, il legittimo odio per il dispotismo sociale messo in atto dal mercenariato comunista nichilista non può che portare dialetticamente alla rivalutazione del mondo capitalistico delle merci e dell'alienazione, percepito ormai come il "male minore" rispetto al dispotismo del mercenariato comunista.

Tutto questo appartiene ormai al passato. Il mercenariato comunista si è nell'essenziale "riciclato" (e non poteva essere diversamente - chi non lo ha ancora capito è proprio un caso clinico di stupidità incurabile) in mercenariato globalizzato del capitalismo transnazionale, cui ha messo al servizio il proprio nichilismo psicologico, culturale, nazionale e sociale. In termini hegeliani, l'ascetismo della morale è dialetticamente evoluto in regno animale dello spirito, e la fronte spaziosa di Antonio Gramsci si è trasformata (come nei film dell'orrore) nel baffetto cinico di Massimo D'Alema. Questa è però solo miserabile commedia della provincia imperiale italiana. A livello mondiale, l'unico livello serio e rilevante, occorre invece studiare lo sviluppo della nuova forma di capitalismo postborghese e postproletario, che ha fatto probabilmente venir meno le condizioni strutturali di sviluppo del comunismo storico novecentesco irreversibilmente defunto.

Capitolo nono

L'ETICA NEL MODO DI PRODUZIONE CAPITALISTICO ATTUALE INTEGRALMENTE ED INASPETTATAMENTE POSTBORGHESE E POSTPROLETARIO

Il momento "speculativo" del profilo complessivo della riproduzione capitalistica finalmente globalizzata è il più significativo e rivelativo dei tre momenti della triade dialettica, perché qui tutti i "fili pendenti" dei due momenti precedenti vengono finalmente riattaccati ed il significato unitario può finalmente specchiarsi in se stesso (*speculum*, donde il termine "speculativo"). Ovviamente, la comprensione intuitiva olistica immediata di questa realtà, o più esattamente della "razionalità di questa realtà", è possibile *soltanto* a chi abbia compreso prima la dinamica necessaria di questa realtà stessa, e quindi la logica hegeliana della storia, cosa del tutto impossibile per chi si è accodato in modo subalterno alla presente "antipatia verso Hegel". Chi invece sfugge o è sfuggito in tempo a questa antipatia compulsiva è in grado di seguire la mia linea di ragionamento, anche se ovviamente può benissimo non condividerla in tutto o in parte. Ma i saggi non vengono scritti per essere "condivisi". Se questo avviene, è per un felice evento "collaterale". I saggi vengono *sempre* scritti alla luce del detto di Rousseau, per cui è meglio enunciare un paradosso che ripetere un pregiudizio.

Nel primo momento triadico, la cosiddetta *Tesi*, il modo di produzione capitalistico si è formato per ragioni economiche strutturali (che Marx ha spiegato in modo sostanzialmente esatto, per cui non ha senso che le ripeta qui in modo scolastico), ma queste ragioni economiche strutturali sono state "raddoppiate" attraverso la proposta di un'unificazione universalistica del pensiero, i cui dettagli sono stati esposti nel capitolo sesto. Vi è infatti ontologicamente un'unità necessaria

fra elemento ideale ed elemento materiale, anche se astrattamente l'elemento materiale ha un primato che si tratta di diagnosticare con esattezza per non cadere nell'economicismo. Nel secondo momento triadico, la cosiddetta *Antitesi*, il modo di produzione capitalistico si articola attraverso la dicotomia dialettica della contraddizione fra le due classi fondamentali, la *Borghesia* ed il *Proletariato*. In questa fase il pensiero filosofico è dominato dal rispecchiamento della dialettica dicotomica oggettiva, ed è caratterizzato dall'incontro fra la *lotta per il riconoscimento del lavoro del Servo* (lato proletario) e dall'*elaborazione universalistica della coscienza infelice* (lato borghese). L'idealismo classico tedesco, in particolare la successione dei tre più grandi idealisti (nell'ordine Fichte, Hegel e Marx), ha compiutamente elaborato questa sintesi dialettica, ed *ecco perché* resta tuttora il punto più alto in assoluto raggiunto dalla tradizione filosofica occidentale (chi pensa che distinti signori come Nietzsche o Heidegger lo abbiano "superato" non è in grado di distinguere fra mode passeggiere e congiunturali e tendenze di fondo di lunga durata). La fase dialettica è recentemente tramontata, almeno nella vecchia forma (ma non per sempre), perché i due poli opposti in correlazione essenziale della dialettica stessa (la *Borghesia* ed il *Proletariato*, appunto) si sono consumati progressivamente fondendosi insieme.

Per riprodursi, infatti, il modo di produzione capitalistico *non* ha assolutamente bisogno della riproduzione dell'esistenza distinta ed opposta di *Borghesia* e di *Proletariato*, ed è anzi fortemente *indebolito* dalla loro esistenza, per cui la loro estinzione progressiva anziché indebolirlo lo rafforza in modo inaudito. Spieghiamoci meglio per evitare spiacevoli e pittoreschi equivoci. Come ha a suo tempo chiarito Marx, che resta a tutt'oggi insuperato, il modo di produzione capitalistico ha ovviamente bisogno, da un lato, di agenti imprenditoriali della produzione capitalistica, e dall'altro di un esercito industriale di riserva che fornisca la forza-lavoro necessaria allo scambio fra lavoro e capitale. Il lettore non mi fraintenda: su questo punto io resto un marxista ortodosso, e non credo ad un mondo integralmente automatizzato in cui le macchine producono da sole l'intera produzione sociale in modo che le

nuove moltitudini incazzate possano vivere nell'ozio all'ombra del *General Intellect*. Il capitalismo si riproduce tutt'ora, ed anzi ancora più di prima, attraverso lo scambio ineguale fra lavoro sfruttato e capitale. Ma, appunto, gli agenti imprenditoriali della produzione capitalistica *non* coincidono necessariamente con una classe sociale unitaria denominata "borghesia", esattamente come l'esercito industriale di riserva *non* coincide necessariamente con una classe sociale unitaria denominata "proletariato". Nella loro lotta dialettica il *proletariato* e la *borghesia* indeboliscono la normale riproduzione capitalistica, a causa delle ragioni "ideali" esposte prima, e allora bisogna ficcarsi bene in testa che la logica della riproduzione capitalistica solo superficialmente risiede nella cosiddetta "vittoria" della *borghesia* sul *proletariato* (anche se da un punto di vista fenomenico solo questa è visibile), ma nella sua più intima essenza consiste nella progressiva sparizione di entrambe le fastidiose classi "dialettiche" in lotta.

Guardandosi allo specchio (*speculum*) nella sua sintesi speculativa, il modo di produzione capitalistico giunto al suo "concetto" (*Begriff*) non vuole più vedere in questo specchio due personaggi rissanti, e cioè la *borghesia* e il *proletariato*, ma vuole vedere unicamente se stesso in forma finalmente purificata, e cioè la *Merce*. La merce, naturalmente, c'era già negli interstizi economici di tutti i modi di produzione precedenti, a cominciare dalle antiche città mesopotamiche studiate da Karl Polanyi. Ma solo in questa terza ed ultima fase triadica dello sviluppo dialettico del modo di produzione capitalistico la *Merce* diventa finalmente l'*unica* sostanza che tiene insieme la sintesi sociale complessiva. Infatti la merce pura non è né borghese né proletaria. Per questa ragione il vero sviluppo del capitalismo non è alla lunga compatibile con il mantenimento di scissioni sociali extra-mercantili, come il sessismo maschilista o il razzismo bianco discriminatorio. Queste scissioni sociali extra-mercantili indeboliscono il libero scorrimento totalitario della merce stessa, e devono quindi essere via via eliminate. È questa la ragione per cui il *politicamente corretto*, che illegalizza eticamente ogni forma di sessismo e di razzismo in nome di un'egemonia incontrastata della merce pura, asessuata e priva di pregiudizi razziali, sostituisce gradatamente ma anche implacabilmente tutto il

precedente contenzioso dialettico che aveva nutrito nel secondo stadio dello sviluppo capitalistico il liberalismo censitario, la democrazia diretta popolare, il fascismo, il comunismo, ecc. Il *politicamente corretto*, infatti, è per sua natura un *pensiero integralmente privo di dialettica*, perché intende impedire anche solo l'enunciazione verbale di possibili contraddizioni, e promuove un mondo simbolico normalizzato in cui *tutte* le discriminazioni, *all'infuori* di quella derivante dagli spaventosi differenziali di potere, consumo e reddito, vengono demonizzate.

Giunto al suo *concetto*, e superati i momenti dell' *'essere* (unificazione simbolica dell'umanità) e dell' *'essenza* (dispiegarsi della contraddizione dialettica fra le due polarità in correlazione essenziale), il capitalismo si specchia (*speculum*) esclusivamente nella *merce*. Certo, siamo soltanto all'inizio di questo processo, ma esso è già ben visibile.

Non ha dunque molto senso continuare a ripetere i vecchi *mantra* sociologici per cui il proletariato "si imborghesisce" attraverso i modelli consumistici, oppure la borghesia "si proletarizza" attraverso la concentrazione oligopolistica delle imprese. Certo, questo è ciò che appare in superficie se ci limitiamo a definizioni puramente "catastali" della borghesia o puramente "fiscali" di proletariato. In realtà, ciò che superficialmente appare come un doppio convergente processo di proletarizzazione (dall'alto) e/o di imborghesimento (dal basso) è qualcosa di ben diverso, e cioè la *fusione* progressiva delle due precedenti classi dicotomiche. Ancora una volta, a scanso di pittoreschi equivoci, questo non significa per nulla, al contrario, un progresso verso una maggiore eguaglianza. Il capitalismo senza classi, post-borghese e post-proletario, giunto alla forma pura e speculativa del proprio concetto, è forse la società più diseguale, feroce e disumana della storia dell'umanità, quella con i differenziali di consumo, reddito e potere più vergognosi e provocatori. Ma, appunto, i differenziali non sono identità classiste collettive.

Il cosiddetto *pensiero unico* di impronta economica neoliberista, amato soprattutto dalle cosiddette "deestre", ed il cosiddetto *politicamente corretto* di impronta politico-culturale, amato soprattutto dalle cosiddette "sinistre", sono in realtà *una sola ed unica cosa*, più esattamente una sola ed unica

concrezione ideologica di tipo sistemico, che deve appunto rispecchiare simbolicamente una società privata della contraddizione dialettica fra due opposte entità dicotomiche. Osservata dal punto di vista della lunga durata del pensiero filosofico, e quindi anche etico, questa omogeneizzazione simbolica della società sotto il monoteismo idolatrico del *Mercato* e della *Merce* è caratterizzata dalla sostituzione della coppia Hegel-Marx con la coppia Heidegger-Nietzsche. Nel prossimo decimo capitolo approfondirò questo tema cruciale, ma già adesso è necessario disegnarne le caratteristiche più importanti. Per quanto riguarda la prima coppia dialettica, si tratta in estrema sintesi di un rifiuto radicale di Hegel e di una neutralizzazione di Marx. Ho già detto che l'antipatia verso Hegel è l'infallibile cartina di tornasole per diagnosticare l'odio verso la dialettica, non importa se questo odio viene da "destra" o da "sinistra", da amanti della filosofia analitica anglosassone o da attardati allievi attempati di Colletti e/o di Althusser, ecc. Hegel è respinto perché viene individuato come l'ultimo ed estremo difensore della metafisica, questo ferrovicchio premoderno che deve essere prima "storicizzato" e poi gettato nella pattumiera della storia (e su questo c'è solo l'imbarazzo della scelta fra tutte le *jet-star* del circo filosofico normalizzato di oggi, da Popper a Rorty a Habermas). La figura di Marx è invece più recente ed inquietante, ed allora la tattica della sua neutralizzazione deve ancora dividersi dialetticamente in due, fra chi lo denuncia come ispiratore dell'utopia totalitaria del comunismo e chi invece lo considera più benevolmente come profeta della globalizzazione in corso.

Il succo del problema però sta in ciò, che senza un *distacco palese* da Hegel e da Marx (e soprattutto da Hegel) non è possibile stabilire la comune dittatura del *pensiero unico* e del *politicamente corretto*.

Sulla coppia Heidegger-Nietzsche tornerò nel prossimo capitolo. Ma già ora è possibile disegnare brevemente il profilo di questa coppia baffuta come indiretti ideologi del presente. Non parlo ovviamente di loro - conviene dirlo per non farsi subito assalire dai loro numerosissimi *fans* - come filosofi, ma semplicemente dell'uso ideologico che ne viene fatto. Heidegger è il profeta dell'avvento irresistibile del regno della

Tecnica, che come è noto non significa insieme di tecnologie applicate alla produzione industriale, ma avvento di un meccanismo riproduttivo impersonale onnipotente (il cosiddetto *Gestell*), che ad un certo punto si riproduce da solo e diventa impermeabile all'intervento di scelte umane alternative e libere. Nietzsche è l'annunciatore di un nuovo tipo umano (il cosiddetto *Übermensch*), che si lascia alle spalle le illusioni religiose, i pregiudizi etici e più in generale le grandi narrazioni ideologiche di legittimazione di obiettivi profetici ed emancipatori in nome di una riconciliazione con il mondo così com'è, da vivere in modo terrestre e non più "celeste".

La fusione di questi due annunci dà luogo ad una formula che in sintesi riassumerei così: *"Non c'è più niente da fare, ma possiamo divertirci lo stesso"*. Cerchiamo di disaggregare razionalmente questo *mantra* di legittimazione ideologica del presente stadio del capitalismo.

Il primo elemento ideologico, che è assolutamente fondante ed originario, e che proviene da una interpretazione disincantata del concetto di *Tecnica* in Heidegger, potremo chiamarlo *noncepiunientedafarismo* (il lettore mi perdoni questo "ismo" linguisticamente pesante, ma non sono riuscito a fare meglio per esprimere il concetto che ci sta sotto). Il *noncepiunientedafarismo* (respirare, prego) è ovviamente una formulazione sofisticata per classi medie, più esattamente per la nuova classe media globale semicola, e volendola disaggregare nei suoi termini teorici potremo riassumerla così: ci fu un tempo la religione che dava illusione e conforto ai poveri pecoroni ignoranti dell'astrofisica e della psicoanalisi; venne poi il marxismo con la sua applicazione della dialettica servo-signore ai conflitti umani; ma oggi tutte queste metafisiche progettuali sono state svuotate dall'avvento inarrestabile della *Tecnica Planetaria*, ed il succo del discorso è che *non c'è più niente da fare, anche se è stato bello sognare* (come diceva una vecchia canzone heideggeriana italiana della mia metafisica giovinezza).

Naturalmente, le plebi deculturalizzate continuano a rivolgersi a Padre Pio ed a Vanna Marchi. Ma la gente che Stefano Benni definirebbe di una certa *Kual Kultura* e che legge gli inserti-donna delle gazzette del *pensiero unico* e del *politicamente corretto* sa bene che, nonostante non ci sia più

niente da fare, è egualmente possibile divertirsi un poco lo stesso. Il capitalismo globalizzato offre infatti, a chi se lo può permettere (ed indiscutibilmente nelle metropoli capitalistiche si tratta della maggioranza della popolazione, dai *manager* alle parrucchiere), viaggi facili, permanenze esotiche, inglese turistico, ristoranti etnici, droga leggera depenalizzata, badanti moldave a basso prezzo, *circenses* gratuiti modello Baricco-Veltroni, calcio truccato, sistema scolastico facilitato in cui sono promossi anche gli analfabeti, rituali periodici di indignazione e di linciaggio simbolico del bestione di turno (Craxi, Berlusconi, Moggi, domani chi lo sa!), rincoglimento televisivo assicurato, PACS tra Gesù e la Maddalena, cultura ridotta a taglia, cucì, incolla senza neppure leggere prelevando da una *Internet* senza fondo, ecc. In questo mondo integralmente "democratico" (nel senso di Tocqueville, non in quello di Lenin) è vero che non c'è più niente da fare, anche se è stato bello sognare, ma con un reddito sia pure flessibile, modesto e precario ma reale è possibile egualmente divertirsi lo stesso. Non esiste più la democrazia, sostituita dal potere anonimo di oligarchie invisibili protette dai bombardieri atomici dell'impero impazzito, ma è stata ormai liberalizzata integralmente la scopata all'ombra del potere. Chi non ha ancora capito che dietro il *battage* drogato sul *Codice da Vinci* ci sta questo è invitato a ristudiare la storia del concetto di *ideologia* in Marx. Il lettore dirà che con questa storia dei Dan Brown io sono un po' fissato, e non intendo affatto smentirlo. Meglio fissato che inconsapevole.

Questo nuovo capitalismo speculativo senza classi non esisterebbe senza il felice esito (provvisorio) della *metabolizzazione progressiva* delle contraddizioni della seconda fase "dialettica" del suo sviluppo. L'aver "digerito" il liberalismo censitario, la socialdemocrazia redistributiva, il fascismo e soprattutto il comunismo storico novecentesco (1917-1991) lo ha rafforzato in modo inaudito. Senza questa metabolizzazione e questa digestione, e senza il contributo del mercenariato nichilista proveniente dall'ultima fase putrefattiva del movimento comunista (mercenariato da distinguere borgesianamente in due grandi categorie, con baffi e senza baffi) non sarebbe stata forse possibile questa evoluzione dal momento dell'antitesi a quello della sintesi speculativa. Per

capirlo bene occorre discutere separatamente i due processi convergenti che definiremo brevemente la *plebeizzazione consumistica del proletariato* e soprattutto la *devitalizzazione cosmoteorica della borghesia*.

Iniziamo dalla *plebeizzazione consumistica del proletariato*. A scanso di equivoci fastidiosi, dichiaro subito solennemente che non uso il termine "plebe" in senso dispregiativo e diffamatorio, come se i "plebei" dovessero essere giudicati moralmente e culturalmente peggiori dei patrizi, dei nobili o dei borghesi. Non mi sogno neppure di farlo. Dicendo "plebe" uso solo un vecchio termine storico consolidato per indicare gli aggregati popolari tipici del modo di produzione schiavistico e poi di quello feudale europeo, nella misura in cui questi aggregati popolari non davano luogo ad un'identità storica unitaria di tipo dialettico. Detto in altri termini, gli aggregati popolari definibili come "plebe" sono semplicemente insiemi sociali che precedono storicamente la dialettica "moderna" fra la lotta per il riconoscimento del lavoro e l'elaborazione universalistica della coscienza infelice. All'interno di quello che ho definito il secondo momento triadico dello sviluppo del modo di produzione capitalistico le suddette "plebi", in particolare quelle provenienti dalle precedenti comunità contadine e artigiane, furono incorporate nel sistema di fabbrica per iniziativa dei settori imprenditoriali protoborghesi. In questo maestoso processo di incorporazione nel sistema di fabbrica le precedenti "plebi" furono costrette a passare dalla prima resistenza di tipo comunitario e precapitalistico (esemplarmente testimoniata dall'eroico luddismo inglese di inizio Ottocento) ad una vera e propria unificazione ideale e materiale, il *Proletariato* nel senso preciso del termine. Ancora una volta, ripeto che il *Proletariato* non è affatto soltanto un'unificazione filosofica e dialettico-dicotomica di Marx, ma è un prodotto storico-materiale unificato dalla produzione capitalistica. Dal punto di vista delle classi dirigenti capitalistiche il *Proletariato* è mille volte più pericoloso delle "plebi" precedenti, caratterizzate da insurrezioni spesso sanguinose ma sempre destinate a ripiegamenti nella subalternità. È dunque normale e del tutto razionale che la *strategia storica* seguita dalle classi dirigenti capitalistiche sia stata per due secoli la *ri-plebeizzazione del*

proletariato. Certo, questa riplebeizzazione non poteva restaurare le vecchie plebi precapitalistiche precedenti, ma doveva dar luogo ad una nuova plebe inedita ma comunque frammentata, dispersa, debole e impotente.

Questo processo di riplebeizzazione del proletariato può essere distinto schematicamente in due momenti. In un primo momento, sostanzialmente ottocentesco e primonovecentesco, la strategia di riplebeizzazione del proletariato fu perseguita con il doppio processo dell'economicizzazione redistributiva del conflitto sindacale, prima, e della nazionalizzazione imperialistica delle masse, poi. L'economicizzazione redistributiva del conflitto sindacale lasciava integralmente in mano alla borghesia le scelte strategiche del cosa produrre e della creazione dei valori morali dell'aggregazione sociale, mentre la nazionalizzazione imperialistica delle masse riduceva le masse stesse a carne da cannone ed a fanteria coloniale razzista. La grandezza storica di Lenin, in questo senso ancora più grande di Marx, sta proprio nell'aver cercato di ridefinire strategicamente il *Proletariato* tenendo conto di *entrambi* questi fattori.

In un secondo momento, grazie alla produzione industriale di massa di tipo taylorista e fordista, la plebeizzazione del proletariato fu perseguita attraverso l'incorporazione consumistica delle masse nel sistema degli oggetti e dei simboli. A me sembra che, nonostante i virtuosi dinieghi "proletari" dei gruppetti fondamentalisti marxisti questa incorporazione consumistica sia oggi sostanzialmente riuscita, il che sta storicamente realizzando appunto la riplebeizzazione del proletariato. Il socialismo reale, o comunismo storico novecentesco, non è stato distrutto né dalla minaccia atomica di Reagan né dalla ridicola predicazione mariana del papa polacco, ma è stato disintegrato e svuotato dall'*immaginario consumistico plebeizzante occidentale*. Marcuse e Adorno lo avrebbero capito molto bene, ma lo avrebbero capito perché questi due pensatori, che non avevano mai avuto nulla a che fare con le due caricature filosofiche del materialismo dialettico orientale e dello storicismo ottimistico occidentale, erano appunto *interni* alla dialettica della *coscienza infelice borghese*.

Il riferimento a Marcuse e ad Adorno ci permette di passare

all'altro corno del dilemma, e cioè alla *devitalizzazione cosmoteorica della borghesia*. La riplebeizzazione consumistica del proletariato, infatti, *non* sarebbe di per sé bastata ad attuare il superamento della seconda forma triadica dello sviluppo capitalistico, perché avrebbe sempre mantenuto in qualche modo la matrice teorica della coscienza infelice della mancata realizzazione dell'universalismo borghese. Era stata questa la matrice di Marx, e trovo del tutto razionale che i padroni del pianeta cerchino di prevenire la nascita di altri Marx, e soprattutto di altri Lenin.

La strategia di prevenzione nei confronti del ripresentarsi di una nuova forma dialettica del pensiero viene oggi attuata attraverso quella che ho definito la *devitalizzazione cosmoteorica dell'identità borghese*. Questa "devitalizzazione" consiste, come dice la parola stessa, nel recidere la parte "vitale" del pensiero borghese, e cioè il sorgere della coscienza infelice sulla base della presa di coscienza del mancato universalismo del pensiero borghese stesso. E così come i denti vengono "devitalizzati" per far sì che sparisca l'eventuale dolore, dolore che è pur sempre sintomo del fatto che il dente è ancora "vivo" e vitale, nello stesso modo il pensiero borghese viene devitalizzato togliendogli appunto la dialettica, che è anche un segnalatore del dolore della coscienza infelice dell'universalismo mancato. Ma a questo punto la *Borghesia* vera e propria non c'è più, e restano solo gli agenti imprenditoriali della riproduzione capitalistica, e cioè quegli *zombies* che vediamo in televisione, e che ci dicono che non esistono più i popoli, i paesi, le nazioni, le lingue, le culture, ma esistono soltanto più le Imprese, l'Azienda Italia, più tutta la fighetteria sponsorizzata del delirante mondo del *made in Italy*.

Ho usato il termine un po' improprio (lessicalmente assai più greco che italiano) di "cosmoteorico" per connotare una concezione globale del mondo fondata su di una immagine complessiva della razionalità. In questo senso, quella borghese è una vera e propria *cosmoteoria*, in quanto è strutturata organicamente su di una unificazione universalistica globale del mondo naturale e sociale, su cui è stato poi innestato in un secondo momento un ripensamento problematico basato sull'elaborazione della coscienza infelice della stessa

unificazione universalistica globale. La devitalizzazione deve dunque colpire al cuore questa cosmoteoria, in modo che il capitalismo, diventato puro e "speculativo", si possa fondare unicamente sulla forma di merce generalizzata, sulla sostituzione integrale della crematistica all'economia e sull'adozione da parte del ceto intellettuale colto e soprattutto semicolto del *noncepiunientedafarismo*, infiorettato o meno da rimembranze storiche, giullarate alla Benigni, ecc. È chiaro, peraltro, che questo processo di devitalizzazione cosmoteorica è ancora in corso (anche se già purtroppo a buon punto), e non si è del tutto realizzato.

Nello stesso tempo, siamo già abbastanza avanti nella formazione di un mondo globalizzato di cui gli agenti imprenditoriali della produzione capitalistica hanno sostituito la buona vecchia borghesia dialettica ed un generico multiculturale esercito industriale di riserva su basi flessibili e precarie (battezzato pudicamente e demenzialmente "postfordista") ha sostituito il buon vecchio proletariato. Si fa avanti un mondo culturalmente desertificato, anche se pieno di caffè letterari integrati da ristoranti etnici, un mondo che avrà comunque *nuove* contraddizioni. Ma queste contraddizioni, che non sono l'oggetto di questo saggio, avranno probabilmente all'inizio un carattere etico, concernente la problematizzazione morale del nuovo costume. Quello che è sicuro, a mio avviso, è che il sogno capitalistico di un mondo senza contraddizioni resterà un'utopia negativa a tutti gli effetti, perché il dominio generalizzante della merce produce contraddizioni di tipo nuovo che si tratterà di diagnosticare il più presto possibile. In proposito, una riscrittura integralmente alternativa del nostro passato storico è una preconditione perché si possa produrre quello *spaesamento integrale* da cui forse, senza alcuna sicurezza di riuscita, potrà sorgere una nuova etica della resistenza.

Capitolo decimo

LE CRITICHE E GLI SMASCHERAMENTI DELLA MORALE, PRESUPPOSTI INCONSAPEVOLI DELL'ETICA NICHILISTICA POSTBORGHESIE E POSTPROLETARIA

Nel capitolo precedente ho cercato di disegnare un profilo, necessariamente sommario, incerto e incompleto (ma siamo appena all'inizio di simili analisi!), di quella particolare *Sintesi Triadica* che è l'attuale ipercapitalismo postborghese e postproletario. Nella sua *Tesi Triadica* il capitalismo si era costituito attraverso un'*unificazione astratta* (unità complementare fra deismo e materialismo, unificazione trascendentale riflessiva della storia universale sotto la costellazione dell'idea di progresso, ed infine individualizzazione formale della morale nell'etica trascendentale kantiana), unificazione astratta che si rappresentava anche come desiderio illusorio di una unificazione concreta dell'umanità nel regno pacificato del commercio e della società civile cosmopolitici. Nella sua *Antitesi Triadica* questa *unificazione astratta*, sottoposta alla corrosione dialettica degli insanabili conflitti storici, si era rovesciata in una *scissione concreta* fra i due poli del rapporto sociale di produzione capitalistico, e cioè la *Borghesia* ed il *Proletariato*. La storia del comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991) deve certo essere studiata *iuxta propria principia* (e non con categorie inappropriate, tautologiche e contingenti come totalitarismo, tradimento, deviazioni ideologiche, ecc.), ma resta ancora nell'essenziale interna a questa *Antitesi Triadica*. Nella sua *Sintesi Triadica* finale, infine, il capitalismo tende ad assumere finalmente una forma stabile e forte, e cioè la forma della generalizzazione della forma di merce a tutti gli ambiti dell'agire umano, superando la scissione indebolente fra borghesia e proletariato,

scissione che ne impediva la fioritura di tutte le sue potenzialità, e attuando così una *ricomposizione alienata* che fa da sintesi (ovviamente provvisoria, e qui sta il bello!) al movimento iniziato con l'unificazione astratta e proseguito con la scissione concreta.

Ho riassunto qui sinteticamente il contenuto dei quattro capitoli precedenti. Inizia ora l'ultima parte filosofica di questo saggio. Questo capitolo, però, è ancora una specificazione culturale ulteriore di quello precedente, ed inizia (inizio classico!) con l'ennesima analisi del detto di Nietzsche: "Dio è morto". Questo detto, ovviamente, verrà analizzato dal punto di vista dell'interpretazione dell'attuale capitalismo sviluppata nel precedente capitolo.

Nella letteratura filosofica novecentesca ci sono state molte letture del motto nicciano "Dio è morto", e la più importante e convincente è stata forse, a mio avviso, quella di Martin Heidegger. Tuttavia, molte di queste interpretazioni sono indebolite dall'inutile ricerca del cosiddetto *vero* Nietzsche. La ricerca del *vero* Nietzsche è tanto più assurda e paradossale quanto più si presta attenzione al fatto che Nietzsche *non* credeva alla cosiddetta "esistenza della verità", che riteneva soltanto una mascheratura ideologica ipocrita della funzione energetica della volontà di potenza di una *Soggettività*, soggettività di cui peraltro si negava il carattere identitario di tipo cartesiano e hegeliano in favore di una concezione alla Hume (il flusso di passioni e di sentimenti senza presupposto sostanziale anteriore). Ed infatti il *vero* Nietzsche non esiste, e chi lo cerca cercherà solo l'araba fenice. Nietzsche è una sorta di *porta girevole* che può portare da qualunque parte si vuole, un vero e proprio pirandelliano "così è se vi pare". Questa porta girevole conduce indifferentemente al *dandy* alla Oscar Wilde, alla belva bionda di Hitler, al disincantato intellettuale relativista e debole postmoderno alla Gianni Vattimo, ecc., il che significa che non conduce da nessuna parte. Questo baffuto profeta tedesco armato di martello ed incazzato contro il mondo intero ed in particolare con le donne è uno *scriba del caos*, come ha scritto acutamente il germanista Ferruccio Masini, ed in quanto *scriba del caos* può essere letto indifferentemente alla Lukàcs come punto alto della decadenza dell'ideologia borghese nell'epoca dell'imperialismo, alla

Heidegger come coronamento della lunga durata soggettivistica della storia della metafisica occidentale iniziata con Platone, ed infine alla Vattimo come annunciatore di un *Oltreuomo* postborghese ma anche e soprattutto postcristiano e postcomunista.

Tuttavia, questo non è un saggio dedicato alle interpretazioni di Nietzsche, ma un saggio che indaga lo spazio dell'etica alla luce di una lettura alternativa dell'intera storia della filosofia occidentale ed in particolare alla luce di una interpretazione triadica e dialettica della storia evolutiva del modo di produzione capitalistico. In questa ottica, che è solo una delle tante possibili, il Nietzsche di cui mi occuperò è *esclusivamente* quello delle critiche e degli smascheramenti della morale, presupposti largamente inconsapevoli del passaggio ideologico dalla seconda fase dialettica alla terza fase speculativa del capitalismo, fase che è anche e soprattutto il coronamento dell'estinzione vera e propria della morale. Se poi Nietzsche abbia "previsto" quanto poi è accaduto, oppure si sarebbe invece strappato i capelli se avesse saputo di lavorare per Bill Gates o per Cordero di Montezemolo (*sit venia verbo!*), questo non posso saperlo, e non ha neppure alcuna importanza.

È necessaria prima di tutto un'operazione che il vecchio saggio cinese Confucio avrebbe chiamato della "rettifica dei nomi". Se infatti cominciamo ad esaminare Nietzsche utilizzando la terminologia interpretativa consolidata non ci caveremo un ragno dal buco, e quindi bisogna subito "rettificare" gli schemi che ci tramanda lo spirito del tempo, e cioè la terminologia scettica e relativistica dell'ermeneutica oggi di moda. In primo luogo, bisogna rifiutare radicalmente la scelta alternativa della traduzione italiana di *Übermensch*, per cui ci si schiera a "destra" se lo si traduce *Superuomo* ed a "sinistra" se lo si traduce *Oltreuomo*. Si tratta di battibecchi tipici della società dello spettacolo dei semicolti nelle pagine semicolte dei giornali dell'oligarchia. Il termine nicciano *Übermensch*, come vedremo, *non* deve essere tradotto, oppure, se lo si fa, bisogna fare come con il termine greco *logos*, che vuol dire molte cose e non una sola. Nella mia ottica, lo *Übermensch* è semplicemente l'unificazione simbolica individualistica adatta per il passaggio antropologico di massa

dalla seconda fase dialettica alla terza fase speculativa del capitalismo, e fra poco vedremo meglio il perché.

In secondo luogo, bisogna rifiutare il malcostume ermeneutico per cui il nostro Nietzsche, insieme con Marx e Freud, sarebbero maestri del *sospetto*, perché avrebbero sospettato che *dietro* la superficie della realtà visibile ci sarebbe *ben altro*, e cioè l'inganno della morale (Nietzsche), lo sfruttamento (Marx) ed infine l'inconscio (Freud). Ma neppure per idea! Essendo tutti e tre in qualche modo influenzati dal modello positivistico (ma anche illuministico) di scienza, Nietzsche, Marx e Freud *non* sospettavano assolutamente che ci fosse qualcosa sotto la realtà visibile, ma *ne erano ragionevolmente sicuri*. Essi non volevano alzare relativistici ed educati sospetti ermeneutici, perché non vivevano nell'epoca dell'indebolimento della ragione (indebolimento della ragione assolutamente funzionale al rafforzamento totalitario del dominio incontrastato della merce), ma enunciare vere e proprie *verità*. Chi si accinge a studiare Marx, Freud e Nietzsche senza capire che in tutti e tre i casi ha a che fare con tre veri e propri *sistemi metafisici della verità* intesa come smascheramento del falso e non solo (ma anche) come rispecchiamento di una realtà in sé, e non certo come insieme di educati e relativistici sospetti ermeneutici, non ci caverà un ragno dal buco, ed infatti la chiacchiera filosofica "autorizzata" oggi non ci cava un ragno dal buco, dovendo sottomettersi alla fusione fra *pensiero unico* (niente è vero, all'infuori del certo, e cioè della certificazione del flusso incondizionato delle merci come unica realtà) e *politicamente corretto* (niente è vero, perché l'enunciazione di qualunque opinione che si pretende veritativa offenderebbe qualcuno, nell'ordine: comunità ebraica santificata, gente di colore, donne, minoranza sessuali e, buona ultima, la povera plebaglia bianca subalterna e leghista).

Nietzsche non intendeva allora enunciare sospetti, ma *asserire una verità*, e cioè che l'intera società si basava sull'ipocrisia, e siccome l'ipocrisia si fonda sullo scambio del vero con il falso, ed il falso a sua volta è nulla, si basava in ultima istanza sul nichilismo. È curioso che questa enunciazione fortemente veritativa si univa in modo solo apparentemente contraddittorio con il rifiuto delle teorie

tradizionali della verità (verità come corrispondenza e verità come coerenza), ma questo paradosso è solo apparente, perché Nietzsche identifica in ultima istanza la verità con la volontà di potenza (*Wille zur Macht*). Nietzsche diventa allora il pensatore metafisico esemplare per l'interpretazione della terza ed ultima fase del capitalismo, quella in cui non esiste altro che il potere economico di disporre flussi di merci, e allora tutto il resto cade al di fuori di questa volontà di potenza stessa. Certo, Nietzsche filosofava con il martello con uno spirito che Carlo Azeglio Ciampi avrebbe definito *bipartisan*, in quanto se la pigliava sia con la *Borghesia* che con il *Proletariato*, e non poteva certo immaginare che stava lavorando per il dominio più abietto dell'intera storia umana, quello delle oligarchie finanziarie globalizzate. Ma in un saggio sull'etica è necessario enunciare paradossi, che restano comunque sempre migliori dei pregiudizi, e cioè dei soporiferi luoghi comuni pigramente veicolati dalle storie della filosofia occidentale omologate dal circo mediatico, dal ceto politico e dalla più ampia comunità dei semicolti.

È necessario capire molto bene in che senso Nietzsche è stato il grande metafisico dell'attuale stadio compiuto (e speculativo, da *speculum*, in quanto si specchia non più nel passato dialettico, ma nel presente come grande ammasso di merci) del capitalismo, e per questo dovrò ricorrere ancora una volta (ma *repetita juvant*) all'analogia con Kant, in primo luogo, e con Hegel e Marx, in secondo luogo.

Kant era stato il grande metafisico che aveva incarnato nel modo migliore il primo periodo della fondazione capitalistica. Da un lato, egli pose dei *limiti ferrei* al sapere di legittimazione tardofeudale, ed i limiti del sapere dell'intelletto rispetto alle pretese assolutistiche della ragione non sono altro che il *raddoppiamento simbolico* dei limiti che il pensiero politico protoliberal voleva porre sia all'assolutismo che alle chiese (non importa se cattolica o protestante). Dall'altro, egli fondò su se stessa una morale individuale, consegnata per non poter mai essere concretamente applicabile e per poter respingere ogni fondazione comunitaria della morale stessa, in quanto lo stesso principio del riconoscimento dell'altro membro della comunità era liquidato come *eteronomia*.

L'operazione kantiana, che a distanza di più di due secoli

continua a stupire per la sua coerenza e genialità (indipendentemente dal fatto che la si condivida o meno, ed io non ne condivido neppure una parola), legittimava metafisicamente l'unificazione astratta dell'umanità, presupposto simbolico della parallela unificazione che stava attuando l'avanzata del modo di produzione capitalistico (unificazione divina con il deismo, unificazione terrena con il materialismo, unificazione temporale con il progresso storico, e via unificando, perché il libero scorrimento della merce in uno spaziotempo omogeneo richiede necessariamente l'unificazione).

Hegel e Marx sono stati invece i due grandi metafisici che hanno incarnato meglio il secondo periodo dello sviluppo capitalistico, quello dicotomico della scissione dialettica e della contraddizione antagonistica. In Hegel questa scissione e questa contraddizione dialettica antagonistica è illustrata nella *Fenomenologia dello Spirito* con la figura metafisica della lotta fra *Servo e Padrone*. In Marx questa scissione e questa contraddizione dialettica antagonistica è sono illustrate nel *Capitale* con la descrizione della riproduzione capitalistica in termini di rapporto di sfruttamento economico della *Borghesia* sul *Proletariato*. Sono perfettamente consapevole delle differenze fra Hegel e Marx (infinitamente minori, comunque, di quanto ci abbia abituato a pensare la tradizione marxista successiva, che intendeva ammazzare simbolicamente il padre per non doversi vergognare troppo di stare sperperandone l'eredità). E tuttavia, ritengo che sia giusto metterli sempre in coppia per sottolineare la loro sostanziale unità metafisica come pensatori della scissione dialettica e della contraddizione antagonistica.

Nietzsche resta invece il primo profeta metafisico ancora largamente inconsapevole (ma tutti i precoci profeti lo sono) di questa terza ed ultima fase compiuta del capitalismo. Ancora una volta la chiave di tutto è la corretta interpretazione dell'annuncio "Dio è morto". Questo annuncio non si aggiunge certamente alla lunga serie delle asserzioni del cosiddetto "ateismo", per cui il Dio che tutti i credenti affermano esistente in realtà non esisterebbe, ed è anche perfettamente possibile spiegare razionalmente perché non esista chiarendo spregiudicatamente le ragioni storiche e psicologiche per cui la

gente se lo è inventato. Il motto nicciano "Dio è morto" non ha letteralmente nulla a che fare con il vecchio motto tradizionale dell'ateismo "Dio non esiste". Dire "Dio non esiste" significa confutare una affermazione corrispondente ma rovesciata, quella per cui "Dio esiste", ma *entrambe* le affermazioni dichiarano qualcosa che pretende di avere uno statuto trascendente, che cioè si muove in un cielo platonicamente raddoppiato rispetto alla terra. Il teismo e l'ateismo, e vorrei insistere molto in proposito, sono due lati opposti in correlazione essenziale della *stessa* unità ontologico-dialettica, hanno bisogno l'uno dell'altro e si muovono sempre in coppia come i carabinieri. Non conosco nulla che abbia un *oggetto* assolutamente identico, anche se rovesciato, come la rivista *L'Ateo* ed il quotidiano dei vescovi italiani *L'Avvenire*. Entrambi i periodici asseriscono qualcosa che dovrebbe situarsi (o viceversa non-situarsi) al di fuori della storia umana concreta e delle sue produzioni simboliche.

Il motto nicciano "Dio è morto" significa invece che *prima* Dio era vivo, perché evidentemente non era ancora morto, ed *adesso* invece è morto, anche se esistono milioni di "eremiti" che vivono sulle montagne e nei deserti e non ne sono ancora venuti a conoscenza. In genere questa affermazione viene interpretata banalmente in questo modo: prima Dio era ancora vivo, perché tutti gli ingenui, i cretini e gli ignoranti ci credevano, ma ora ci crede sempre meno gente e fra poco non ci crederà più nessuno (Nietzsche era veramente convinto che la religione cristiana avesse gli anni o al massimo i decenni contati, e quindi non capiva le ragioni strutturali della permanenza della religione). Questa interpretazione è a mio avviso banale, e deve essere respinta.

In realtà Nietzsche partiva dall'equazione Dio = Morale, e dire "Dio è morto" significa di fatto dire: "La società può andare avanti anche senza la morale". E interessante che Nietzsche, che a parole era uno schernitore impenitente del platonismo e soprattutto del neoplatonismo, partiva dall'equazione neoplatonica Uno = Dio = Bene, e semplicemente la rovesciava senza modificarla con la negazione non dialettica Non-Uno = Non-Dio = Non-Bene. Questo deve far riflettere. Mi occupo di filosofia da quasi mezzo secolo e sono arrivato non certo al sospetto, ma alla meditata e ferma convinzione per cui

ciò che un filosofo dice di se stesso e dei suoi riferimenti (questo vale ovviamente anche per me, ma devono essere altri a scoprirlo, perché io non posso farlo) *non* vale neppure la carta in cui è scritto. E per quanto riguarda Nietzsche il suo punto di partenza è la metafisica neoplatonica, che egli semplicemente rovescia. E se si è assimilata la dialettica di Hegel e di Marx, si capisce che rovesciare qualcosa significa *lasciarlo intatto*, e non certo superarlo conservandone l'elemento permanente. Plotino e Nietzsche sono due contrari rigidi, esattamente come *L'Ateo* e *L'Avvenire*.

Nietzsche nega l'*Uno* in favore dei *Molti* dotati di differenza ontologica irrelata, e per questo restaura idealmente il paganesimo politeistico oggi caro ad Alain de Benoist. Ma i *Molti* del mondo greco non erano caratterizzati dalla differenza ontologica reciprocamente irrelata, ma dalla loro subordinazione ideale all'*Uno* del *logos*. Ed infatti Nietzsche si era preventivamente inventato un mondo greco senza *logos*, o meglio un mondo greco in cui il *logos* era solo una tarda patologia dell'*Apollineo*. Fu però Max Weber che diede l'interpretazione più corretta del paganesimo agonale di Nietzsche parlando di "*politeismo dei valori*". Ed infatti è proprio così. Il generalizzarsi del denaro e della forma astratta di merce (su questo sono tuttora insuperabili le geniali ipotesi di Simmel) crea un terreno comune su cui potrà poi fiorire la differenza come *consumo differenziato* di beni e servizi, per cui comprarsi prostituzione o musica sinfonica sarà effettivamente eguale, ed eguale perché indifferente. La società degli *Übermenschen* realizzati e compiuti è la società dell'indifferenza ontologica unita alla differenza merceologica. L'indifferenza ontologica unita alla differenza merceologica produce una società di individui disincantati e senza metafisica in cui effettivamente "Dio è morto", cioè, in traduzione etica: *la morale non è più necessaria*. Il listino dei prezzi sostituisce i libri penitenziali e le casistiche gesuitiche che tanto spiacquero a Pascal. Al latino *Bonum Commune* si sostituisce l'anglosassone *Everything Goes*.

Era però necessario che l'annuncio messianico del *filosofo del martello* venisse addomesticato. Se il filosofo del martello avesse per caso avuto l'intenzione soggettiva di opporsi alla decadenza del mondo moderno restaurando in qualche modo

una dignitosa grecità, allora l'esito sarebbe stato il destino implacabile di tutti i filosofi del martello della storia, e cioè di darselo in testa da solo. Lo *Übermensch* nicciano doveva diventare *L'Uomo senza qualità* musiliano, un nulla assoluto sul cui nulla si potessero scrivere le strategie di seduzione della pubblicità, le strategie di manipolazione del circo mediatico ed infine le strategie di rimbecillimento della saturazione televisiva generalizzata. In quanto alla *Volontà di Potenza*, che avrebbe dovuto sostituire integralmente il mondo della *Morale*, si trattava sostanzialmente di *addomesticarla* per renderla compatibile con l'avvento del capitalismo provvisoriamente guarito (ma per quanto tempo?) dalla malattia della contraddizione dialettica antagonistica fra *Borghesi* e *Proletari*. La prima generazione di imbecilli razzisti ed imperialisti accolse l'annuncio dell'avvento della *Volontà di Potenza* con un fraintendimento necessario, e *necessario* perché inserito ancora nel quadro temporale della contraddizione dialettica fra *Borghesia* e *Proletariato*. Il motto di traduzione della *Volontà di Potenza* fu allora necessariamente: "Dagli ai musì neri! Dagli ai musì rossi! Dagli ai musì gialli! Apocalypse now! Divisione Nibelungen! Dagli agli operaiacci livellatori! Dagli ai comunardi distruttori di monumenti! Se vai con una donna portati la frusta!", e via delirando.

Questa traduzione paranazista non era probabilmente corrispondente alle vere intenzioni del nostro esaltato baffuto, anche se non mi ha mai convinto l'edificante leggenda universitaria postmoderna per cui la colpa di tutto è della tenebrosa sorella Elisabeth, mentre Nietzsche fin dal principio voleva unicamente annunciare Gianni Vattimo. Il fatto che essa abbia avuto però un indiscutibile successo per più di mezzo secolo, ed ancora oggi abbia i suoi estimatori più o meno catacombali (ma domani chi lo sa!), non può essere dovuto solo ad un fraintendimento. La spiegazione storica sulla base della categoria di "fraintendimento" è una spiegazione per nullatenenti. Il fatto è che nell'epoca della contraddizione dialettica fra *Borghesi* e *Proletari* è inevitabile che Nietzsche fosse arruolato. Di qua Marx, e di là invece Nietzsche. Mezzo secolo di simbologia e di iconografia dello scontro *Fascismo-comunismo* con il suo raddoppiamento ideologico fantasmatico posteriore, la guerra delle ombre *Antifascismo-Anticomunismo*, è

lì per ricordarcelo. Quando Marco Tarchi, Franco Cardini ed i loro camerati fondatori di una improbabile "nuova destra" dovettero scegliere un faccione da mettere sulla copertina di *Diorama Letterario* misero ovviamente (e non poteva essere diversamente) il faccione superbaffuto di Nietzsche.

Con l'affievolirsi della dicotomia fra *Borghesia* e *Proletariato*, e con il procedere sempre più nichilistico e distruttivo della *plebeizzazione consumistica del proletariato* e della *devitalizzazione cosmoteorica della borghesia*, giunse finalmente il momento dell'addomesticamento generalizzato della *volontà di potenza in potere d'acquisto differenziato del consumatore*, da un lato, e della *concorrenza imprenditoriale globalizzata*, dall'altro. Questi due elementi strutturali della riproduzione capitalistica hanno ancora bisogno di alcune etiche specifiche (bioetica, etica degli affari economici, ecc.), ma *non* hanno più bisogno di *nessuna norma morale e sociale*, al di fuori ovviamente del sistema di dissuasioni e di ricompense offerto dal sistema giudiziario civile e penale e del sistema di *arricchimento per arruffianamento*, che ha sostituito quasi integralmente la vecchia meritocrazia dell'epoca protoborghese e dei momenti migliori (durati molto poco) del comunismo storico novecentesco.

Chi è stato il vettore storico di questa distruzione nicciana della morale, o più esattamente dell'addomesticamento della volontà di potenza in adattamento sociale alla riproduzione di un capitalismo totalitario senza più classi dialetticamente antagonistiche? Si tratta di una domanda assolutamente *cruciale*. Bisogna allora distinguere due fattori concomitanti e complementari, il primo impersonale, anonimo e strutturale, e quindi *sistemico*, ed il secondo invece ideologico e soggettivo, e quindi *subalterno*. Li tratterò separatamente.

Il fattore principale, che è anonimo, impersonale, strutturale e quindi *sistemico*, di questo passaggio ad una società sprovvista integralmente di morale come quella in cui stiamo oggi vivendo, sta nel fatto che la morale che Nietzsche intendeva distruggere a colpi di martello era una morale che aveva bensì una lontana radice religiosa, ma che era già da tempo evoluta prima in una forma di universalismo borghese astratto (Kant), e poi si era scissa in due sistemi morali contrapposti grazie alla contraddizione dialettica fra le due

polarità di *Borghesia* e di *Proletariato*. L'esistenza di residui comunitari precapitalistici, da un lato (come ad esempio l'Islam oggi, ed ecco perché il capitalismo lo odia tanto), e della lotta a morte per il riconoscimento del lavoro del servo unita all'elaborazione universalistica della coscienza infelice borghese, dall'altro, indebolivano fortemente il processo di generalizzazione di un capitalismo puro e totalitario.

Le norme morali delle Chiese, i sunniti e gli sciiti, il maschilismo familistico che tiene le donne fuori dal mercato del lavoro (e di conseguenza fuori dell'esercito industriale di riserva), le divisioni Nibelungen con giovani razzisti dagli occhi cerulei, i commissari politici staliniani con i loro manualetti di materialismo storico e dialettico, le gerarchie giapponesi care a Mishima, ecc., erano tutti fattori di impedimento al pieno dispiegarsi del capitalismo e della sua logica, che è la logica del *monoteismo idolatrico* del mercato e della merce, sorvegliato da una divinità deistica astratta (il Dio di Bush) e depurato da distinzioni di sesso, classe, razza, colore e concezioni dialettiche (e perciò contestative) del mondo.

Questo processo non deve essere visto in modo antropomorfizzante come guidato da un soggetto unitario, anche se esistono ovviamente gruppi di capitalisti criminali e di militari fanatici che progettano in anticipo difese spaziali, attacchi nucleari e soprattutto embarghi economici per affamare gli avversari o semplicemente chi non vuole sottomettersi. La causalità di questo processo, come avrebbe detto il vecchio Althusser, è strutturale. Per questa ragione il saldo possesso delle categorie storiche di Marx è indispensabile.

Il fattore subalterno, immensamente meno importante, coadiuvante e non decisivo, ma pur sempre disgustoso, sciocco e pittoresco, risiede nell'evoluzione dialettica degenerativa della cultura "di sinistra". Inizialmente, la "sinistra" ha avuto la sua genesi storica e culturale nella diffusione dell'elaborazione universalistica della coscienza infelice borghese che si innamora con un matrimonio d'amore dell'autonoma corrente proletaria rivolta al riconoscimento del lavoro servile.

Questa sua genesi è nobile, e non a caso si intreccia storicamente con l'acquisizione del modello culturale marxista, quasi sempre unito a motivi hegeliani (Labriola, Gramsci,

Lukàcs, Adorno, Bloch, Benjamin, ecc.). A causa del dilettantismo e dello sradicamento culturale dei suoi portatori, tuttavia, questa corrente comincia ad identificare la morale borghese in quanto tale con la riproduzione capitalistica in quanto tale, e pensa che colpendo questa stessa morale borghese colpirà insieme anche il capitalismo.

Se al principio questa erronea *equazione* non poteva fare troppo male, perché effettivamente il capitalismo era ancora in una fase propriamente "borghese", nel momento in cui la riproduzione capitalistica, per allargarsi ed approfondirsi, deve lasciarsi alle spalle l'etica borghese stessa, allora la cultura "di sinistra" diventa un fattore attivo, anche se sempre subalterno e straccione, di questa riconversione nicciana. Ed è questo il connotato culturale essenziale dell'epoca in cui stiamo vivendo.

Questa epoca senza etica e senza morale non passerà certamente presto, anche perché mi sembra appena cominciata. Nello stesso tempo solo la triade penosa formata da ceto politico professionale, circo mediatico corrotto e clero universitario specialistico, può pensare che la storia sia finita e ci sia al massimo un conflitto di civiltà da risolvere occupando e bombardando i paesi arabi per conto dei sionisti.

La triste storia dell'etica nel capitalismo, che (alla fine il lettore lo ha capito!) è una storia della progressiva *morte dell'etica* come riflessione morale della comunità, sarebbe finita qui. Ma per alcuni aspetti essa comincia solo adesso. Per ristoro del lettore, negli ultimi due capitoli proporrò una riformulazione del pensiero dialettico adattato all'attuale fase storica non dialettica.

Capitolo undicesimo

IL LUOGO FILOSOFICO DI UN'APORIA. IL PENSIERO DI KARL MARX FRA SUPERAMENTO DELLA MORALE ED ETICA DELL'EMANCIPAZIONE

Nei capitoli precedenti ho cercato di accompagnare per mano il lettore ad una conclusione forse triste, ma ineludibile, e cioè che nell'attuale regno del dominio incontrollato della merce capitalistica, regno economico unito al vergognoso dominio politico e militare dell'impero ideocratico americano che bombarda, massacra, minaccia tutti i popoli e le nazioni che resistono chiamandoli "terroristi" oppure "Stati canaglia", *nessuna etica* è possibile, a meno che con questo nobile termine si intenda in modo minimalistico una serie di comportamenti soggettivamente "onesti" che sono in buona parte ovvi ed intuitivi, e non hanno dunque bisogno di alcuna fondazione di tipo filosofico. In una situazione "ellenistica" di questo tipo, infatti, unita ad un uso ideologico spregevole *dell'aiuto al Povero* come pretesto per sollevare le etnie contro le nazioni, il giudizio morale scacciato dalla *agorà* deve necessariamente rifugiarsi nella coscienza resistente. Sulla superficie mediatica in cui galleggiano senza onore gli intellettuali di regime, la cui fama è quasi sempre inversamente proporzionale al loro effettivo valore storico epocale, è visibile soltanto la convergente sinergia di un continuo appello all'etica kantiana, che per sua natura è inapplicabile ed *appunto* per questo è tanto lodata, ed una continua apologia della distruzione nicciana della morale, che da tempo ormai fa da rompighiaccio al procedere delle corazzate dell'economia scortate dalle portaerei dei bombardieri atomici imperiali.

Questo è lo scenario in cui ci muoviamo. Guai a chi cerca di non farlo vedere con varie strategie di offuscamento e di indoramento della pillola! Eppure non sarebbe corretto

terminare *qui* un libro sull'etica, chiudendolo in una busta imbottita su cui viene scritto il lungo motto dell'"ismo" oggi preferito dagli intellettuali: *noncepiunientedafarismo*. Questo nuovo "ismo", che nessuno troverà nelle storie della filosofia contemporanea, ma che è in realtà il minimo comune denominatore "ismico" del pensiero soggiogato di oggi, non deve essere messo in calce ad un saggio sull'etica degno di questo nome.

Un saggio sull'etica degno di questo nome, come questo che qui propongo al lettore non sottomesso e che non ha ancora introiettato il dominio elaborandolo simbolicamente come inesorabile necessità, deve invece chiudersi con alcune parole di *speranza razionale*. Non c'è nulla che mi sia più odioso delle litanie buoniste e retoriche sulla "speranza", il cui scopo è quello di deviare l'attenzione degli sciocchi sulla dura realtà. Per "speranza" io intendo *speranza razionale* fondata su realtà pur minime ma esistenti, ed in questo caso su nobili tradizioni filosofiche che si tratta di restaurare con l'amore le a cura necessarie.

Queste tradizioni sono sostanzialmente due. La prima è la *tradizione classica greca* in cui l'etica di una comunità democratica si strutturava intorno al *metron*, e si strutturava intorno al *metron* perché vedeva come sue nemiche implacabili la *Dismisura* e l'*Illimitatezza* (*Apeiron*, *Aoriston*). La seconda è la *tradizione dialettica moderna*, da Hegel a Marx, che accettò di ereditare l'universalismo illuministico precedente soltanto nella forma della sua problematizzazione dialettica. Il fatto che la filosofia universitaria politicamente corretta in generale oggi (ma domani chi lo sa) consideri Hegel e Marx "superati" e cerchi di sostituirli con personaggi di terza fila è per me la più preziosa esortazione ad andare controcorrente e continuare ad ispirarsi a questi due grandi maestri tuttora insuperati. Hegel e Marx sono stati molte cose diverse, ma in questo capitolo mi limiterò ad interrogarli esclusivamente come *pensatori morali*.

Il punto di partenza del mio discorso è ovviamente la critica dialettica di Hegel alla morale di Kant. Hegel capisce perfettamente che la morale di Kant è assolutamente inapplicabile ed è destinata a produrre continui dilemmi morali insolubili e paralizzanti, anche se con tutta la sua perspicacia non può prevedere che dopo la sua morte la morale

di Kant verrà rivalutata *proprio perché* inapplicabile. La morale di Kant, capolavoro dell'universalismo astrattizzante, può dar luogo solo alla cosiddetta "anima bella", e cioè all'individuo eternamente paralizzato nel suo agire perché spaventato dal fatto di poter far qualcosa di eteronomo. Questa morale deve essere superata dall'etica (nel linguaggio di Hegel, *eticità*), e l'etica è qualcosa che deve rifondarsi *suil'ethos* e sul *mos*, e non sull'astrattezza dell'imperativo categorico inapplicabile. L'etica è qualcosa di comunitario, ma per Hegel è impossibile restaurare e riproporre le vecchie comunità precedenti, perché la rivoluzione francese e l'età napoleonica hanno irreversibilmente inaugurato un'età dei diritti e dei doveri sanciti da una legislazione necessariamente formale. Questo "formalismo" della legge e del diritto, in un certo senso, è il "sostanzialismo" dei tempi nuovi, ed ecco perché anche questo formalismo deve essere inserito nella *oggettività dello spirito*, e cioè nel tessuto etico della modernità (vedi triade *Diritto-Moralità-Eticità*). E tuttavia sia il diritto formale della legge, sia la problematica dei dilemmi morali paralizzanti restano astratti senza un loro superamento in una comunità reale, che è la sola vera titolare della problematica etica. A differenza che in Kant, in cui l'etica doveva essere la più autonoma possibile, in Hegel l'etica deve essere la più eteronoma possibile, in quanto tutta la sua struttura decisionale è collegata strettamente alla comunità reale del cittadino.

La comunità reale per Hegel, unico possibile luogo di svolgimento dell'etica (e qui il collegamento con Aristotele è a mio avviso innegabile), si struttura poi dialetticamente in *Famiglia, Società Civile* e *Stato*. Qui non è molto importante, o comunque non è decisivo, tener conto di come nel ventennio tardoromantico 1810-1830 l'individuo empirico Hegel, con il suo fondo dialettale svevo ed i suoi pregiudizi anticattolici, ecc., determinava empiricamente la *Famiglia*, la *Società Civile* e lo *Stato*. In qualunque buon manuale tradizionale di storia della filosofia si può leggere che determinava la *Famiglia* in opposizione al libero amore romantico sottolineandone l'amore coniugale reciproco e l'educazione dei figli, determinava la *Società Civile* sulla base dell'etica professionale delle categorie sociali all'interno della divisione del lavoro preindustriale, e determinava lo *Stato* sulla base del riformismo prussiano in

opposizione ai "vecchi ceti" di Metternich e della corrente reazionaria della Restaurazione. E tuttavia questa logica determinazione temporale di Hegel non è il centro del nostro problema. È evidente che se anziché nel 1820 Hegel avesse dovuto determinare questo contenuto etico nel 1850, nel 1910, nel 1950 o nel 2005, avrebbe detto cose molto diverse. Riconoscersi quasi integralmente nell'impostazione filosofica di Hegel (come è il mio caso) *non* significa certamente condividere nei particolari ciò che Hegel ha detto di modelli familiari, sociali e statali del tutto sorpassati. Significa invece cogliere e soprattutto "salvare" il punto essenziale, e cioè che l'impostazione kantiana porta alla paralisi dei dilemmi morali insolubili dell'anima bella programmaticamente impotente, mentre invece l'inserimento provocatoriamente "eteronomo" dell'etica nella comunità storicamente costituitasi è il solo modo di produrre un'etica realmente applicabile (ancora una volta, sulla base dell'insegnamento di Aristotele e dei Greci, e contro l'impasto di messianesimo e di moralismo tipico del cristianesimo).

Qui si inserisce Karl Marx. Naturalmente, Karl Marx ritiene il cosiddetto "spirito oggettivo" di Hegel la descrizione di un mondo alienato, che non si tratta di descrivere ancora una volta, ma di trasformare radicalmente dalle fondamenta. Dunque Marx, e questo è il punto decisivo, *non* torna assolutamente a Kant ed al terreno individualistico astrattizzante dei dilemmi morali dell'anima bella, ma al contrario si situa integralmente sul terreno filosofico di Hegel, che è quello della coincidenza in ultima istanza di morale (individuale) e di etica (comunitaria) sotto il primato logico ed ontologico dell'etica. Marx è anche allievo di Hegel nella misura in cui applica il modello della lotta per il riconoscimento del lavoro del servo alla nuova lotta per il riconoscimento del proletariato, che è appunto il nuovo "servo" dell'età industriale nascente. E qui Marx innesta il suo concetto di universalismo, che è appunto una forma particolarmente ricca e dialettica di elaborazione della coscienza infelice borghese. Si ha dunque in questo giovane Marx una feconda contraddizione fra una *forma dialettica* integralmente hegeliana ed un *contenuto speculativo* in cui egli rovescia integralmente di 180 gradi la modellistica etica hegeliana precedente e i suoi

significati.

Hegel aveva parlato di *Famiglia*? Ed allora il comunismo abolirà la *Famiglia*! Hegel aveva parlato di *Società Civile*? Ed allora il comunismo abolirà la *Società Civile*! Hegel aveva parlato di *Stato*? Ed allora il comunismo abolirà lo *Stato*! È questo il *programma estremistico*, assolutamente inapplicabile nei fatti, che molti marxisti successivi ritengono erroneamente, anche se in buona fede, essere il nucleo del programma di "trasformazione" del mondo, lo stesso mondo che i filosofi fino ad allora avevano soltanto interpretato!

Cerchiamo di spiegare questa "sbandata" utopico-estremistica di Marx, ammesso che l'abbia avuta in questi termini. Il periodo 1831-1848 è un periodo storico in cui si sviluppa una cultura giovanile per alcuni aspetti simile a quella del periodo storico italiano 1966-1976, in cui si crede che la "distruzione della borghesia" sia l'anticamera della vera vita comune liberata e disalienata. Errore! Nel 1844 come nel 1968 questo programma di *annientamento* astratto della *Famiglia*, della *Società Civile* e dello *Stato* portava semplicemente al ristabilimento del primato dell' *individuo* astratto libero da ogni legame, individuo che in quanto tale poteva soltanto essere il supporto sociologico di una nuova ondata dello sviluppo capitalistico (l'età del libero scambio 1849-1873, l'età del capitalismo informatico del lavoro flessibile e precario oggi). L'*individualismo* è sempre individualismo, che porti la parrucca incipriata oppure che passi dallo spinello alla più gratificante cocaina.

Se Marx fosse rimasto fermo al momento della "sbandata" estremistica giovanile (e l'estremismo è *sempre* individualismo, in quanto regno individualistico dell'arbitrio dell'intelletto astratto, da Nietzsche a Pol Pot), e fosse passato alla storia come colui che voleva abolire la *Famiglia*, la *Società Civile* e lo *Stato* in nome di una società degli individui sradicati, livellati ed autoreferenziali, meriterebbe soltanto una segnalazione marginale nella galleria delle stranezze paradossali della storia della filosofia occidentale. Ed infatti tuttora questo è il *Marx dei cretini*. Ma per sua e nostra fortuna esisteva anche un *altro Marx*, ben più robusto ed importante, e cioè un Marx maestro di etica. Per scoprirlo, però, bisogna prima congedarsi dal Marx estremistico ed *abolizionista*, il Marx delle *cinque*

abolizioni, che voleva abolire nell'ordine la famiglia, la società civile, lo Stato, la religione e la filosofia. Questa abolizione avrebbe dato luogo ad un mondo senza rispecchiamento simbolico dell'uomo (la religione), senza problematizzazione dialogica dell'esistenza (la filosofia), senza mondo spirituale tra coniugi e fra genitori e figli (la famiglia), senza etiche professionali non ideologizzate ma basate sulla competenza (la società civile) ed infine senza ordinamento costituzionale democratico della comunità (lo Stato). Il sogno dello sradicato.

O meglio, il regno della coglionaggine della contingenza, cioè dell'individualismo estremo eretto a sostanza ontologica. Tuttavia, che il mio maestro Marx sia stato per qualche tempo (mesi? anni? tutta la vita?) corvivo con questa furia abolizionistica del dileguare non mi scandalizza affatto. Chi non ha mai pensato idiozie scagli la prima pietra. Inoltre, credo che prima dei trenta anni e dopo i sessanta *tutti* abbiano un diritto naturale sovrano all'idiozia, prima per inesperienza giovanile e poi per incipiente rincoglimento senile.

Congedatici con cortese fermezza dal Marx abolizionista delle cinque abolizioni, che è poi il Marx che ha attirato per un secolo e mezzo tutti gli sradicati dell'orbe terráqueo spinti da nevrotica compulsione a tagliare l'albero su cui erano seduti, e cioè il maestoso albero della grande eticità borghese, resta il Marx *maestro di etica*. E qual è questo Marx maestro di etica? Non è poi così difficile individuarlo, se si parte con il piede giusto.

Il piede giusto è quello che ho definito in precedenza la riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario. Un ristabilimento comunitario, tuttavia, che prende fino in fondo in considerazione la già avvenuta dissoluzione irreversibile delle comunità di tipo precapitalistico, e non cade dunque nell'illusione religiosa del puro *ristabilimento dell'origine*. L'origine, ammesso che sia mai esistita, se ne è andata e non ritorna più, esattamente come i nostri maestri Greci, che il cristianesimo ha fatto sgomberare (purtroppo o per fortuna, a seconda di come la si pensa). Il *ristabilimento comunitario*, che superi l'*anomia individualistica* in cui il capitalismo ha gettato la società, deve dunque tener conto dell'*eredità universalistica*, sia pure astratta ed ineffettuale, della sua prima fase di sviluppo, così come della *scissione* classista

della sua seconda fase. La liberazione dell'uomo deve allora essere *speculativa*, così come speculativa è la tendenza di fondo dello sviluppo capitalistico.

Una riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario deve allora unire sinteticamente i due elementi della lotta per il riconoscimento del lavoro del servo (parte proletaria) e dell'elaborazione dialettica della coscienza infelice della mancata universalizzazione reale (parte borghese). L'anello che lega questi due elementi è il concetto di alienazione (*Entfremdung*).

L'etica universalistica di Marx è allora un'etica di *emancipazione dalla alienazione*. Nonostante siano state scritte intere biblioteche critiche per cercare di differenziare il più possibile le nozioni di *Entfremdung* in Hegel e Marx, io intendo andare consapevolmente contro corrente, e sostenere invece che esse sono molto simili. Certo, conosco bene le argomentazioni di chi invece le differenzia. Ma in entrambi i casi si ha a che fare con un impianto triadico di tipo dialettico, con la sola differenza che per Hegel la conciliazione speculativa (*Versöhnung*) avviene già in una società borghese razionalizzata ed idealizzata (lo *Spirito Oggettivo*, appunto), mentre per Marx questa conciliazione è fittizia, perché copre un mondo non ancora riconciliato, che è quello dell'alienazione (dell'*ente naturale generico*) e dello sfruttamento (del proletariato).

Dal punto di vista politico la differenza è certo rilevante. Ma dal punto di vista teorico si tratta del *medesimo schema idealistico*. Si sono dunque fermati a mezza strada i marxisti come Lucio Colletti che hanno rilevato in Marx pesanti tracce di idealismo hegeliano. Errore. Marx non è caratterizzato da tracce di idealismo all'interno del suo materialismo, ma è un *idealista filosofico al cento per cento*, la cui etica ha lo stesso impianto teoretico di quella hegeliana. Primo, si basa su di una critica spietata dell'anima bella kantiana con i suoi paralizzanti dilemmi morali. Secondo, vede l'etica unicamente all'interno di una comunità organizzata, come campo di rapporti sociali caratterizzati da una dialettica del riconoscimento.

Per questa ragione, sarà sempre troppo tardi quando ci si renderà conto fino in fondo che è giunta l'ora di sbarazzarsi della formulazione tradizionale, per cui Marx avrebbe attuato

un rovesciamento materialistico della dialettica idealistica hegeliana, rimettendo sui piedi quello che prima poggiava sulla testa. Questa formulazione da saltimbanco fa credere che per Hegel la storia procedesse sulle gambe delle cosiddette "idee", e cioè sulle opinioni che la gente si fa sulle cose, laddove un qualunque studente liceale non particolarmente sveglio sa (o almeno sapeva, prima della pianificata distruzione della scuola italiana della coppia *bipartisan* Berlinguer-Moratti) che *Idea* in Hegel non significa quello che significa in Platone o in Locke, e cioè universale atemporale e/o contenuto di coscienza. Marx *non* ha attuato un rovesciamento materialistico della dialettica hegeliana, ma ne ha compiuto una concretizzazione strutturalistica (la teoria dei modi di produzione, che con la buona vecchia "materia" ha il rapporto che hanno i cavoli con la merenda), concretizzazione strutturalistica che a sua volta si configura come un *perfezionamento idealistico* dello stesso terreno concettuale di Hegel, che è la determinazione contraddittoria prima, e speculativa poi, della totalità capitalistica intesa come produzione storica.

Quanto ho appena detto può essere compreso particolarmente bene sul terreno dell'etica. Marx non si limita a riprendere integralmente da Hegel la critica all'individualismo kantiano, che recide il rapporto strutturalmente "eteronomo" fra azione morale e giudizio da parte della comunità in cui il soggetto morale è necessariamente inserito, ma soprattutto ne riprende l'approccio dialettico. Da un lato, infatti, l'etica riguarda l'universale, in questo caso l'universalizzazione, sia pure astratta, che il pensiero borghese ha elaborato nella sua fase di costituzione strutturale (e quindi, pur criticando Kant, non può fare a meno di considerare legittimo il suo tentativo soggettivamente sincero di elaborare una morale universale, perché anche il suo comunismo è pensato universalisticamente). Dall'altro lato, l'etica non può ignorare la scissione dialettica tra *Borghesia* e *Proletariato*, dal momento che questa scissione non è un'invenzione settaria di esagitati, ma è un dato storico e sociale incontrovertibile e soprattutto *inaggirabile*.

L'etica di Marx si muove allora su due poli anch'essi

dialettici, ed ecco perché è sempre stato teoreticamente difficile riuscire a comprendere i suoi termini essenziali. Ho già molto insistito sul fatto che senza una critica *inesorabile* e *spietata* di quella che ho chiamato la "corrente abolizionista" *non* è neppure possibile affrontare il problema che ci interessa, in quanto gli abolizionisti, oltre ad abolire la famiglia, la società civile, lo Stato, la religione e la filosofia, intendono ovviamente abolire anche l'etica, raggiungendo così trionfalmente da "sinistra" il programma di Nietzsche, che è poi il programma implicito nel capitalismo realizzato (capitolo decimo). Ma la critica al programma estremistico degli abolizionisti non basta, in quanto resta solo una critica "in negativo". In positivo c'è appunto il fatto che da un lato l'etica di Marx assume la legittimità del *fondamento universalistico*, sia pure espresso in forma astratta ed addirittura, per quanto concerne Kant, strutturalmente impraticabile, e dall'altro accetta anche fino in fondo l'esistenza della *scissione classista* della società come un dato da superare in una sintesi ulteriore.

La legittimazione del fondamento universalistico dell'etica, che porta di fatto ad una critica del relativismo morale, secondo il quale ad esempio in Somalia sarebbe "giusta" l'infibulazione mentre in Italia non lo sarebbe, oppure in Albania sarebbero "giusti" i matrimoni combinati dalle famiglie mentre in Francia non lo sarebbero, ecc., ci dice chiaro e forte che nell'ottica hegeliana di Marx *non* è possibile inserire l'avallo ad una sorta di comunitarismo relativistico globale, per cui se per caso in una data comunità si fanno sacrifici umani con l'assenso diretto o indiretto dei suoi membri non esisterebbe un punto di vista esterno a questa comunità da cui partire per abolire questo uso. Dal momento però che Marx non crede in un Dio esterno al mondo e titolare di una legislazione etica universale, e nello stesso tempo sostiene un punto di vista universalistico, che però rifiuta di fondare sul diritto naturale e sul contratto sociale, di cui è egualmente critico, ne consegue che il suo modo di fondare l'universalismo è l'idea regolativa di una *comunità universale* estesa sull'intero pianeta, i cui membri continuerebbero ad essere membri di una comunità, e non atomi individualistici autofondati e necessariamente anche autoreferenziali. Questa idea regolativa di comunità universale (e qui posso tranquillamente usare un

termine tratto dal lessico kantiano) non potendosi fondare su Dio, e tantomeno su di una concezione disseccata ed astratta della divinità come il deismo di Locke e di Voltaire, divinità che è di fatto solo la grande patrona del commercio capitalistico, deve fondarsi allora sulla *storia*. Ma qui cominciano i problemi, perché se la storia è concepita in modo deterministico e/o in modo messianico si ricade dalla padella nella brace, e non si potrà fondare nessuna etica. È allora necessario fondare filosoficamente la storia, e cioè il concetto di storia universale dell'umanità, su di una ontologia dell'essere sociale, e non viceversa. Nello stesso tempo, senza passare per il "purgatorio" della scissione dicotomica fra borghesia e proletariato, e senza ammettere che non può esistere una morale universalistica reale all'interno di una sintesi sociale fondata sull'alienazione (di tutti) e sullo sfruttamento (di alcuni su altri), non ci può essere un vero e proprio fondamento dell'etica. Le cose, poi, vengono complicate dal fatto che oggi la dicotomia fra borghesia e proletariato, che almeno dava un quadro comprensibile allo sviluppo della scissione, sta evolvendo (a mio avviso in modo irreversibile) in direzione di una società capitalistica non più direttamente dicotomica, e cioè "dialettica", ma caratterizzata da una riproduzione di tipo tecnico-economico più impersonale ed anonima della precedente, ed in cui l'incorporazione consumistica del proletariato e la devitalizzazione culturale della borghesia vanno nella direzione di una sorta di mostruosa piramide neofeudale dei differenziali di potere, reddito e prestigio sociale, che sembra al riparo dai vecchi tipi di antagonismo dialettico che abbiamo conosciuto storicamente nei due secoli che ci hanno preceduto, l'Ottocento di Marx e il Novecento di Lenin. In questo quadro la situazione esistenziale dell'uomo tende ad essere descritta nei termini sofisticati del *noncepiunientedafarismo* di Umberto Galimberti, mentre il conflitto tende ad essere invece descritto nei termini allucinati dello scontro non dialettico fra *Impero* e *Moltitudine* di Toni Negri. Il "mondo chiuso" di Umberto Galimberti e di Toni Negri è però, a mio avviso, il mondo che risulta dagli esiti delle due patologie complementari del modello *deterministico* e di quello *messianico* della storia, laddove un'impostazione di tipo *ontologico-sociale* può forse sfuggirvi.

Il pensiero di Karl Marx, cui *non* si può in alcun modo "tornare" (per chi scrive il *mantra* intellettualistico del cosiddetto "ritorno a Marx" provoca in generale un misto di irritazione, fastidio ed impazienza, dal momento che nella nostra esistenza non ci sono mai ritorni ma solo *prospettive*, almeno finché si è in vita), è solo un punto di partenza che si tratta di interpretare liberamente e di *elaborare*. Questa elaborazione ci può portare anche molto lontano dal punto di partenza, ed in questo senso anche il famoso *mantra* alla moda "Marx oltre Marx" è assolutamente corretto. Si tratta però di interpretare nel modo giusto questo inedito *oltrismo metodologico*. Gruppi di abolizionisti, incoraggiati dalla sparizione (almeno provvisoria) della vecchia insopportabile sinergia di burocrati repressori e di masse plebee urlanti al loro servizio, dicono oggi a gran voce di voler essere *oltre*, e riproducono invece in forma solo apparentemente "nuova" (ed il loro "nuovismo" potrebbe essere definito un "vecchismo" passato dallo studio di un chirurgo estetico) tutta la vecchia merda solo superficialmente riciclata.

È allora impossibile concludere il nostro discorso sull'etica con questo capitolo su Marx, come sarebbe stato auspicabile. Sono *costretto* a scriverne ancora un altro, in cui chiarire senza alcuna possibilità di dubbio che non basta annunciare astrattamente l' *oltrismo*, ma bisogna che questo *oltrismo* nella sua frenesia "oltristica" non getti via il bambino con l'acqua sporca. Ne discuterò allora del prossimo dodicesimo ed ultimo capitolo.

Capitolo dodicesimo

FRA LE MACERIE DELL'UTOPIA SCIENTIFICA DI MARX. DETERMINISMO TELEOLOGICO, MESSIANESIMO SECOLARIZZATO ED ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE

Ogni filosofo, grande o piccolo, appartiene necessariamente ad una generazione. Questo non significa che possa soltanto affrontare i problemi specifici e determinati di quella *sola* generazione, e tutto quello che scrive sia del tutto inutile ed addirittura incomprensibile per le generazioni successive. Non è ovviamente così. Tutti i concetti già formulati dagli antichi Greci, come *intelletto unico*, *intelletto attivo*, ecc., sono un modo per esprimere in forma purificata ed astratta la realtà incontrovertibile della comunicazione intergenerazionale, ed addirittura il concetto di immortalità come trasmissione fra generazioni che a suo tempo Antonio Gramsci esprime in una commovente lettera alla madre. È vero che i filosofi mediocri generalmente non riescono ad andare oltre il meschino orizzonte delle "mode" dominanti nell'arco temporale generazionale della loro irrilevante attività. I grandi filosofi, invece (tipo Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel e Marx), *partono* anch'essi inevitabilmente da una problematica generazionale (e chi la trascura in nome di una sorta di eternità immediata perderà inevitabilmente tutte e due, la possibile conoscenza determinata e l'impossibile eternità immediata), ma producono anche congiuntamente un '*eccedenza intergenerazionale*, che fa sì che il tempo dedicato a leggerli oggi è meglio impiegato del tempo impiegato a leggere insignificanti *star* della chiacchiera politicamente corretta indotta dagli apparati mediatici per semicolti. Ma questa eccedenza intergenerazionale non esisterebbe se non potessimo presupporre l'idea di una *storia ideale eterna*, formulazione felicissima che a suo tempo Giambattista Vico seppe trovare, e

che Hegel e Marx semplicemente ereditarono.

Io sono un filosofo nato nel 1943 e quindi non ho potuto sfuggire, e neppure l'ho voluto, alla problematica generazionale che non ho scelto, ma che mi sono trovato davanti in uno spazio ben preciso (l'Italia e l'Europa della seconda metà del Novecento) ed in un tempo altrettanto ben preciso (lo scontro epocale planetario fra capitalismo e comunismo, entrambi usciti apparentemente vittoriosi dal precedente conflitto con i fascismi europei e giapponese). Certo, il problema della *sensatezza etica* delle società in cui ci si trova a vivere è un problema filosofico *permanente* e *comune* a tutte le generazioni, ed abbiamo visto nei capitoli precedenti che esso è stato diversamente risolto, dal *metron* ellenico alla *metriotes* ed alla *autarkeia* ellenistiche, dall'illusione messianica al ripiegamento gerarchico cristiano, dall'universalismo astratto della protoborghesia alla scissione dicotomica e dialettica fra le due classi fondamentali del modello classico di capitalismo, ecc. Tuttavia, è evidente che il problema intergenerazionale comune della *sensatezza etica*, che comprende anche come sua intrinseca possibilità la tesi secondo cui il mondo è completamente insensato e bisogna rassegnarsi all'insuperabilità di questa fatale insensatezza, si fonde con lo specifico problema generazionale di come la sensatezza è esperita, progettata, sognata, perseguita ed organizzata nell'universo storico e generazionale determinato.

Io non parlo certamente di *tutti* i membri filosoficamente attivi della mia generazione. Non ho simili deliri totalitari. Tuttavia, per quanto mi riguarda, mi sono posto i due problemi convergenti della *sensatezza* del capitalismo dei consumi cui la mia generazione (per la prima volta in Italia) aveva finalmente accesso, e della *plausibilità* della critica marxista a questa *sensatezza*, che la critica marxista stessa giudicava negativamente come insensata. Non era affatto fatale che un membro della mia generazione si ponesse simili dubbi di tipo "etico". Era perfettamente possibile dare altre risposte, ritenere insieme con Silvio Berlusconi che questo fosse il migliore dei mondi possibile in cui entrare nel grande gioco imprenditoriale dell'arricchimento personale, scegliere la via del missionario in Africa, intraprendere la via dello specialismo scientifico e tecnologico, imboccare la strada della stravaganza e della

marginalizzazione gratificante che la stravaganza comporta, ecc. Nel mio caso, per quelle particolari imprevedibili deviazioni (*clinamen, parekkklisis*) che gli atomi sociali individuali prendono, e che non sono poi mai del tutto aleatorie (ragioni familiari psicoanalitiche, incontri con personaggi carismatici, ecc.), il *contesto generazionale* mi ha portato all'incontro con il pensiero di Marx. Avrei potuto incontrare l'eresia albigea nel 1205, il luteranesimo nel 1525, il giacobinismo nel 1792 ecc. Invece ho incontrato la *provocazione* del marxismo, la cui seduzione era doppia perché si trattava di una doppia seduzione etica e scientifica. La seduzione etica si basava su di una critica all'insensatezza della società capitalistica, la seduzione scientifica si basava invece sull'illusione di aver finalmente trovato una chiave universale per comprendere il processo storico passato, presente e futuro. E dal momento che a metà Novecento il processo storico aveva sostituito in una certa misura quella totalità olistica significativa che un tempo aveva preso il nome di "Dio", ne conseguiva che la divinità era stata sostituita (almeno per gente come me) dal fascino di una vera e propria *utopia scientifica totalizzante*.

Ma, dirà a questo punto il lettore, come può esistere un ossimoro quale l'*utopia scientifica*? Se è *utopia*, per definizione *non* può essere *scientifica*, se invece è *scientifica*, per definizione *non* può essere *utopia*. Caro lettore, non voglio invischiarti in questo ultimo capitolo di uno studio sull'etica (che di etica vera e propria ha parlato *volutamente* pochissimo, in nome del primato ontologico e metodologico dei rapporti sociali di produzione) nella secolare discussione marxista sui rapporti tra *utopia* e *scienza*. Qui vale invece la pena di sottolineare che per la mia generazione filosofica si è posto il problema della compresenza affascinante fra elemento utopico ed elemento scientifico nella comprensione della sensatezza globale del capitalismo. I seguaci di Louis Althusser hanno scelto la *scienza*, i seguaci di Ernst Bloch hanno scelto l'*utopia*, e Dio benedica entrambi per aver scelto un solo corno del dilemma escludendo l'altro. Io non sono mai riuscito a farlo.

Quello che è sicuro, invece, è che ad un certo punto questa *utopia scientifica* è crollata, e molti di noi sono stati seppelliti dalle sue macerie. Coloro che si sono in qualche modo salvati

dal crollo, o quanto meno ne sono usciti solo feriti, sono quelli che già da prima sapevano bene che il baraccone era tarlato e non aveva più possibilità strategiche di rinnovamento (fra questi ci metto ovviamente anche me stesso). Dirò di più, fra coloro che si sono salvati ci sono stati soprattutto coloro che avevano sempre *radicalmente distinto* l'utopia scientifica di Marx dal conglomerato di burocrati nichilisti, plebe religiosa ed intollerante, opportunisti impiegatizi, tartufi e piromani, ecc., che aveva infoltito i ranghi dell'ultima fase degenerativa del comunismo storico novecentesco. In ogni caso, sia che l'*utopia scientifica* possa essere in qualche modo rinnovata senza cambiare l'"ismo" sull'etichetta, sia che sia necessario cambiare l'"ismo", il problema di un'etica di resistenza al capitalismo resta assolutamente intatto. Il nucleo filosofico del problema resta allora in breve questo: data la compresenza fra tre modelli di concezione anticapitalistica del mondo, il determinismo teleologico, il messianesimo secolarizzato ed infine una sobria ontologia dell'essere sociale, è possibile in qualche modo conciliare ed armonizzare questi tre modelli, oppure è necessario scegliere decisamente il terzo, ed "archiviare" i primi due? Io penso la seconda cosa, ma è bene argomentare brevemente le ragioni di questa mia scelta.

Le ricostruzioni storiche del marxismo si sono in genere fino ad oggi ispirate a due modelli apparentemente opposti ma in realtà in segreta complementarietà antitetico-polare. Da un lato si sono ispirate ad un *fanatismo inquisitoriale*, per cui non esisteva alcun purgatorio intermedio ma solo il paradiso e l'inferno, i Buoni, e cioè coloro che di volta in volta il comitato centrale dei nichilisti riteneva tali, ed i Cattivi, individuati come anarcoidi piccolo-borghesi direttamente pagati dalle forze reazionarie eterne, da Nabucodonosor fino a Reagan. Dall'altro, si sono ispirate ad una sorta di *dossografia cumulativa*, per cui da Marx in poi si sono elencati i "contributi" di una serie progressiva di babbioni e/o di babbione, che hanno tutti aggiunto una pietruzza al nobile edificio della visione proletaria del mondo. È assolutamente chiaro che il *fanatismo inquisitoriale* e la *dossografia cumulativa* non ci possono aiutare nella nostra ricerca di un *atteggiamento etico di resistenza*. Inoltre, la categoria degli intellettuali è forse una delle categorie più conformiste e subalterne del mondo. Gli

intellettuali si muovono come pesci in grandi banchi, e l'innovazione deve necessariamente venire quasi sempre da fuori, oppure da un pesce che per caso è rimasto fuori dalla virata sottomarina dei grandi banchi, e rimanendone fuori si è casualmente sottratto alle reti dei pescherecci che aspettavano il grande banco dei pesci al varco.

Per poter ricostruire un punto di vista etico di resistenza al capitalismo è consigliabile prima di tutto lasciar perdere la *dossografia cumulativa* e "dimenticare" almeno due delle *star* della tradizione marxista, e cioè il francese Jean-Paul Sartre ed il tedesco Ernst Bloch. I "rimedi" che essi hanno proposto contro il mito positivistico del determinismo teleologico prefissato della storia universale, vera e propria religione popolare per subalterni incurabili ed incorreggibili, hanno questa caratteristica farmacologica, che ammazzano infallibilmente il malato.

Di fronte all'aprirsi del vaso di Pandora del ventesimo congresso del PCUS del 1956, in cui la cricca dei sacerdoti distrusse la statua assirobabilonese del *Moloch-Operaio* che pure aveva inaugurato il loro culto, il francese Jean-Paul Sartre, esistenzialista in cerca di una vita "autentica" contro l'inautenticità della piccola borghesia tartufesca francese, propose una cura rivoluzionaria integrale. Il comunismo, finita la fase rivoluzionaria dei *gruppi-in-fusione* militanti che avevano infranto la vecchia serialità conformistica borghese (nel suo linguaggio esoterico, il cosiddetto *praticoinerte*), ed entrato lui stesso in questa mortale serialità *pratico-inerte*, avrebbe potuto salvarsi soltanto rilanciando i *gruppi-in-fusione* di attivisti militanti rivoluzionari. L'errore di questa diagnosi stava, a mio avviso, in ciò, che il morbo che veniva diagnosticato *non* era quello giusto, ed il medico che diagnostica un morbo sbagliato proporrà poi anche di conseguenza un insieme di terapie chirurgiche e farmacologiche sbagliate. Il comunismo non era infatti malato di *mancanza di radicalità*, per cui era necessaria una terapia estremistica antiborghese contro la serialità *pratico-inerte* dei suoi aderenti tartufeschi imborghesiti, ma era malato di *mancata normalità*, cioè di incapacità di uscire dalla perenne paranoica emergenza che ne impediva un assestamento non-ideologico. Laddove i *tartufi* ed i *piromani* apparentemente opposti, sono in realtà le due facce

complementari della stessa schizofrenica instabilità, Sartre proponeva che la *tartuferia* della *serialità pratico-inerte* venisse curata con la *piromania* di *gruppi in-fusione* di estremisti distruttori. Questo non poteva che rilanciare le tragicomiche orde degli *abolizionisti*: aboliamo la famiglia borghese, aboliamo lo Stato, aboliamo la religione, aboliamo la filosofia (realizzandola, naturalmente!), ed aboliamo anche l'etica, questa copertura borghese moralistica che si mette in mezzo al programma del godimento universale immediato e totale (in lingua francese: *jouir sans entraves*)! Come ho chiarito nel capitolo decimo, questo programma nicciano-maoista era in realtà il programma segreto (ma neppure poi tanto) della demolizione di quanto restava di *etica borghese* da parte *non* certo del proletariato salvifico e messianico, ma della logica sistemica di allargamento delle basi consumistiche del capitalismo. L'aprirsi del vaso di Pandora del ventesimo congresso del PCUS diede anche luogo ad un rilancio del messianesimo comunista, che era già fiorito nei primi anni Venti e che era stato rimesso in naftalina nei decenni della direzione del "compagno" Stalin. Il "compagno" Stalin conosceva bene i suoi polli proletari provenendo da una poverissima famiglia osseto-georgiana del Caucaso tenebroso, e sapeva che essi non volevano chiacchiere messianico-apocalittiche di riscatto palingenetico totale, ma volevano invece una variante popolare di una sana vita tartufesco-borghese, arte e musica per tutti, relegamento in manicomio delle avanguardie artistiche perennemente insoddisfatte, punizione immediata di tutti coloro che avessero scritto qualcosa di "negativo" (in proposito, è esilarante la lettura delle lettere che i compagni di base del partito comunista albanese mandavano ai dirigenti chiedendo di ritirare i libri di Ismail Kadaré, che pure era a quei tempi un intellettuale allineato che leccava debitamente gli stivali di Enver Hoxha), ecc. Eppure, gli intellettuali fiancheggiatori del comunismo storico novecentesco dovevano coltivare nella loro sfera ideologica personale l'*illusione* per cui la colpa stava sempre in "alto", fra i burocrati mangioni e corrotti, mentre il "basso" era sempre puro e rivoluzionario. Un esempio della sublimazione di questa illusione può essere trovato, oltre che ovviamente in Sartre, nel marxista tedesco messianico Ernst Bloch. Qui non si

discute, ovviamente, il valore complessivo della sua opera, ma soltanto il nucleo teorico ed etico della sua tesi di fondo. Bloch propone di distinguere, all'interno della secolare tradizione marxista, una "corrente fredda", cattiva, ed una "corrente calda", buona. Questa metafora oceanico-acquatica è certo suggestiva, ma non deve essere presa con la soddisfazione con cui ci facciamo una bella doccia dopo una terribile faticata. Vi sono anzi due buone ragioni per giustificarla parzialmente. In primo luogo, è chiaro che con la metafora della "corrente fredda" Bloch intende la teoria dell'avvento inevitabile del socialismo sulla base dello sviluppo delle forze produttive, le quali avrebbero comunque presto o tardi portato al superamento del capitalismo, connotato come sistema economico stagnazionistico, ed ha allora tutte le ragioni del mondo per protestare contro questa ninna-nanna industrialistica, la cui plausibilità è direttamente proporzionale alla superiorità tecnologica della Trabant rispetto alla Mercedes (con tutto il rispetto per i collettivi di lavoratori socialisti che hanno progettato la Trabant, oggi non più in commercio). In secondo luogo, Bloch aveva tutti i diritti del mondo ad aggiungere alle tre tradizionali fonti e parti integranti del marxismo enumerate da Lenin (filosofia classica tedesca, economia politica inglese e socialismo politico francese) due fonti altrettanto importanti lasciate fuori dalla bigotteria degli apparati politici comunisti (e cioè il giusnaturalismo borghese rivoluzionario, da un lato, ed il messianesimo biblico ribelle, dall'altro). In questa sede non posso soffermarmi su queste cinque fonti e parti integranti, e non è però neppure necessario, perché basta ricordare che dal punto di vista di una possibile etica marxista le due integrazioni di Bloch appaiono molto opportune, in quanto cercano di aggiungere alla teoria hegeliana dell'eticità anche le due convergenti spinte etiche del giusnaturalismo rivoluzionario e del messianesimo ebraico e cristiano. Gli apparati amministrativi comunisti lasciano per un certo periodo di tempo i cosiddetti "marxisti" liberi di dire tutto quello che vogliono, dal momento che sul piano pratico i loro regimi si fondano sulla piena occupazione, su di una meritocrazia moderata con deformazione mafiosa del familismo di partito, e nel caso della Repubblica Democratica

Tedesca in cui Bloch visse fino al 1961 anche del *grande fratello poliziotto* (la STASI), ed il marxismo è soltanto la ciliegina sulla torta rivolto a microscopiche nicchie di intellettuali prevalentemente stranieri. E però le due aggiunte di Bloch apparivano incompatibili con la macchina ideologica del sistema, in quanto riconoscere la funzione del giusnaturalismo rivoluzionario borghese significava riconoscere apertamente che la borghesia era stata (ed ancora era per molti versi) una *signora classe rivoluzionaria*, e riconoscere la funzione del messianesimo religioso biblico significava rimettere in naftalina tutto il pittoresco apparato positivistico dell'*ateismo scientifico*. Comunque, tutto questo fa parte ormai di una storia integralmente conclusa e conchiusa, a mio avviso meno significativa per l'oggi di quanto possano esserlo certi momenti della grande storia antica greca e romana.

Il vero problema sta in ciò, che ciò che veramente conta *non* è il fatto termico che la corrente sia fredda o calda, ma il fatto legato alla *rotta* della nave dell'umanità unificata in un solo concetto *ideale* di tipo trascendentale-riflessivo, a seconda che questa corrente ci porti verso il mare libero oppure verso gli scogli. Ora, la corrente fredda del determinismo economico e la corrente calda del messianesimo, al di là della loro temperatura, hanno in *comune* il fatto di portarci *fuori rotta*. E "fuori rotta" non significa che ci sia una rotta prefissata in anticipo, ma che la *bussola avariata* del determinismo e del messianesimo è comune ad entrambi, perché indica in tutti e due i casi una destinazione illusoria, e cioè un fine prefissato dalla storia. Anche se può sembrare a prima vista strano a coloro che non dispongono di una preparazione filosofica di tipo dialettico, il determinismo ed il messianesimo si ispirano alla stessa costellazione teorica, e cioè al mantenimento del concetto di "senso segreto della storia", da disoccultare secondo il vecchio modello dello gnosticismo tardo romano. La *gnosi tecnologica* "fredda" e la *gnosi attivistica* "calda" possono sembrare molto diverse ed anzi opposte ai superficiali ed ai confusionari benintenzionati, ma non lo sono.

Bisogna allora *cambiare radicalmente di rotta*. E la sola rotta che personalmente vedo possibile per la rifondazione di un'etica anticapitalistica all'altezza dei tempi nuovi è quella di una *ontologia dell'essere sociale*. Su questo, ovviamente, bisogna

intendersi. Parlare di ontologia dell'essere sociale significa inevitabilmente riferirsi all'ammirevole progetto perseguito dal vecchio filosofo György Lukács negli ultimi quindici anni della sua vita (1956-1971), ed in particolare per quanto concerne la stesura vera e propria negli ultimi sette (1964-1971). Ma qui c'è un aspetto secondario ed un aspetto principale della questione.

L'aspetto secondario della questione sta in ciò, che Lukács era non solo un vecchio comunista, ma anche un vecchio "kominternista", per usare la connotazione che egli stesso si dava, e cioè un pensatore totalmente interno al clima politico ed ideologico della *Terza Internazionale* di Lenin (1919-1943). Del leninismo terzinternazionalista egli conservava quasi tutti i fondamenti, dal primato del partito alla riduzione della filosofia ad ideologia, dal progressismo storico all'idea della sostanziale superiorità del peggior socialismo sul migliore capitalismo (altra sua esplicita dichiarazione), ecc. Nella congiuntura storica del quindicennio 1956-71, nonostante il suo arresto nel 1956 e la sua posteriore emarginazione politica integrale, Lukács manteneva l'idea-forza che il baraccone socialista fosse non solo riformabile, ma addirittura storicamente irreversibile. Sappiamo oggi che non era così, e che il putrefatto baraccone sarebbe crollato nel modo che sappiamo con i topacci dell'apparato in trafelata corsa di riciclaggio, le donne di mezza età in emigrazione come badanti e le ragazze di giovane età in emigrazione come prostitute, ecc. Lo sappiamo però solo con il facile "senno del poi", mentre dal punto di vista del "senno del prima" Lukács era perfettamente giustificato a restare saldamente sul terreno illusorio della irreversibilità storica del socialismo. Per questa ragione ampiamente *congiunturale* o più esattamente caratteristica della congiuntura storica 1956-1971, le formulazioni ontologiche di Lukács ci appaiono oggi insopportabilmente timide, incerte, reticenti e spesso inconcludenti. Non è questa la sede per mostrare analiticamente quanto ho appena sostenuto, ma l'impressione generale oggi è che Lukács abbia imboccato la strada giusta, ma abbia solo iniziato a percorrerla perché ancora troppo appesantito dei bagagli, pacchi, pacchetti, cappelliere, scatoloni e scatolette del trasloco dalla precedente ortodossia. È vero che Lukács non era mai stato un teorico del

demenziale materialismo dialettico sovietico, ma è anche vero che aveva dovuto limitarsi a critiche esopiche ed indirette per non essere inviato a spaccare sassi alla Kolyma con lo scrittore Salamov. Questo "appesantimento congiunturale", che fa sì che *così com'è* la maestosa ontologia dell'essere sociale è ancora del tutto inadeguata ed insufficiente, non tocca però il cuore della questione.

L'aspetto principale della questione sta invece in ciò, che l'ontologia dell'essere sociale di Lukàcs si muove nella giusta direzione. E non parlo soltanto dell'ovvio fatto per cui lo stesso nome scelto per connotarla (essere sociale, e non essere naturale e sociale insieme) si pone in polemica esplicita e diretta con il materialismo dialettico imposto in URSS a partire dal 1931 con un decreto politico. Parlo soprattutto dell'aver indicato nella cosiddetta democratizzazione della vita quotidiana il terreno privilegiato per lo sviluppo della nuova etica socialista. Il termine scelto da Lukàcs è ancora per molti aspetti generico, ma già *così com'è* rompe con il determinismo teleologico, il messianesimo secolarizzato, i tartufi ed il loro tartufismo ipocrita, i piromani e la loro pulsione ad incendiare tutte le precedenti eredità "borghesi", gli abolizionisti della religione, dell'etica e della filosofia, ecc. La vita quotidiana è quella che si svolge quotidianamente nella comunità in cui ci troviamo, in cui si pongono continuamente problemi etici normali, e non dilemmi morali artificiali estremi. La vita quotidiana è quella in cui si svolge la normalità aristotelica dell'*Etica Nicomachea*, ed in cui la buona vita della comunità è garantita dalla comune ricerca del *metron*.

Siamo così tornati al punto di partenza, o più esattamente siamo tornati al punto in cui il comportamento *morale* medio si incontra con la riproduzione *etica* della comunità. In altra sede ho cercato di chiarire che oggi *non esiste* nessuna democrazia intesa come autogoverno politico ed autogestione economica, e che quindi oggi il popolo *non* è al potere. Il potere politico e soprattutto militare ed ideologico (circo mediatico, dittatura del politicamente corretto, saturazione televisiva della vita quotidiana, ecc.) è in mano ad oligarchie economiche transnazionali *per ora* unificate dal dominio illegale e tirannico dell'impero ideocratico degli USA, il nemico principale dei popoli del mondo. In queste condizioni, ovviamente, una vera

etica è impossibile, ma siccome dobbiamo vivere per il momento qui ed ora, e sappiamo che la storia ha già ripetutamente smentito l'illusione dei salvataggi messianici a breve o a medio termine, non possiamo scrollare le spalle e semplicemente ripetere il *mantra* che nessuna etica è possibile in un mondo strutturalmente malvagio, in cui cioè la malvagità non è solo un insieme di comportamenti immorali individuali e di gruppo, ma è il risvolto etico rovesciato di una falsa totalità. L'ultima vera grande scuola filosofica che in qualche misura rifletteva ancora la coscienza infelice borghese, la scuola di Francoforte di Horkheimer e Adorno, parlava del resto ancora solo trent'anni fa di "falsa totalità", e nessuno allora se ne stupiva. Oggi, dopo la dissoluzione tragicomica e vergognosa del baraccone parlato del comunismo storico novecentesco (1917-1991), e dopo la conversione in massa del ceto intellettuale all'apologia delle oligarchie neoliberali, dell'imperialismo americano e del sionismo israeliano, eretto a nuovo ceto sacerdotale mondiale deputato alle insistenti cerimonie di espiatione della Shoah (che è veramente avvenuta, ma non certo per colpa degli arabi musulmani, moderno capro espiatorio del senso di colpa dell'Europa marcia e vile), parlare del capitalismo come di una "falsa totalità" significa farsi ridere dietro come "metafisici attardati" dal coro belante e berciante del ceto intellettuale politicamente corretto. Resistere a tutto questo significa puntare non solo su di un futuro liberato dalle illusioni deterministiche, teleologiche, messianiche e in generale "futuristiche" (il futurismo è solo lo stadio supremo del tradizionalismo, perché si limita a rovesciarne l'impianto antidialettico), ma anche su di un *presente sensato* in cui viviamo.

E cosa significa *presente sensato*? In estrema sintesi la sensatezza del presente ha moltissime dimensioni, tutte *quotidiane*, ma nel contesto del discorso di questo saggio questa sensatezza si concretizza in due dimensioni, una *morale provvisoria di sopravvivenza* ed un *'etica comunitaria di resistenza*. Analizziamole separatamente.

La *morale provvisoria di sopravvivenza* (mi riferisco esplicitamente alla nozione a suo tempo proposta da Descartes, che a lungo ho ritenuto "vile", ma che oggi non considero più tale) prende atto del fatto che la totalità è falsa, ed in questa

totalità falsa non è possibile nessuna etica comunitaria sensata (e quindi, per esempio, l'eticità proposta da Hegel *non* è oggi più praticabile). Nello stesso tempo, dal momento che dobbiamo vivere qui ed ora, è possibile accettare alcune regole morali tradizionali, dal pagare le tasse per i servizi pubblici al rispettare la parola data, ecc., sulla base della corretta intuizione per cui queste regole della *morale provvisoria* permettono comunque un minimo di *sensatezza privata*.

L'etica comunitaria di resistenza prende atto della complementare estinzione progressiva della sensatezza dell'individualismo borghese proprietario, da un lato, e del classismo sociale del vecchio socialismo e del vecchio comunismo dall'altro. Queste due componenti storiche si stanno fondendo insieme in un conglomerato politicamente corretto omogeneo al dominio mondiale dell'impero americano. Questo conglomerato si presenta (parlo *esclusivamente* dell'Italia del 2007, ma non mi arrischio oltre) politicamente come una sorta di *senso comune* di *centro-sinistra*, che ritiene di interpretare oggi il senso del mondo contro i nuovi nemici, il *terrorismo* esterno e il *Caimano-Berlusconi* interno.

Questo saggio non può ovviamente piacere a tale conglomerato. Ma se si scrivesse per piacere a tutti non si scriverebbe più niente.

Nota bibliografica generale

So bene che è di cattivo gusto iniziare una nota bibliografica generale con un'autocitazione apologetica, ma spero che il lettore paziente mi perdonerà. Fin da quando mi sono accostato al maestoso pensiero di Marx, nei primi anni Sessanta del secolo passato, ho pensato che l'etica esistesse, e pertanto non fosse opportuno gettarla nella spazzatura seguendo l'esempio di Nietzsche, ma che essa dovesse essere ricavata dai rapporti sociali di produzione e non essere "sovrapposta" ad essi. Tuttavia, questi stessi rapporti sociali che avrebbero dovuto "fondare" l'etica erano poi di fatto ricavati nell'orribile marxismo maggioritario di quei tempi o in modo sociologicistico (i proletari empiricamente dati hanno sempre eticamente ragione, mentre i borghesi empiricamente dati hanno sempre torto) o in modo storicistico (i proletari hanno eticamente ragione perché vanno nella direzione della storia, mentre i borghesi hanno torto perché presto o tardi finiranno nella spazzatura della storia stessa).

Fu dunque una vera e propria boccata di aria fresca la scoperta dell'impostazione di Lukàcs, né sociologicistica né storicistica, che proponeva invece di ricavare l'etica da una ontologia dell'essere sociale. Si trattava però di una terapia medica venuta troppo tardi, perché il comunismo storico novecentesco era già da tempo un malato incurabile, e da allora in poi tutti gli accanimenti terapeutici messi in atto da piccoli gruppi settari ed ideologizzati non mi hanno più interessato. Sono invece fiero di aver iniziato il mio percorso filosofico con un'opera in cui si ha già un'equazione fra etica anticapitalistica ed ontologia dell'essere sociale (cfr. C. Preve, *La filosofia imperfetta*, Franco Angeli, Milano 1984). Dopo più di vent'anni, non ho cambiato posizione su questo punto fondamentale, nonostante il fatto che il baraccone parlato si sia dissolto lasciando il campo sociale ma soprattutto geopolitico

all'impero ideocratico americano ed alla corte servile dei suoi vassalli.

Il lettore *non* troverà qui una dossografia ragionata delle scuole tradizionali di etica. Chi però vi fosse interessato, anche solo per conoscenza, può utilmente rivolgersi ad alcuni titoli che richiamerò subito. Si veda la sintesi di J. Russ, *L'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1997, in cui avrà i termini principali del dibattito "etico" oggi. Ottima è l'antologia di testi di filosofia morale contenuti in E. Berti, *Il Bene*, La Scuola, Brescia 1983. Sempre utile per la chiarezza e la problematicità con cui è stata costruita la sintesi di C. A. Viano, *Etica*, ISEDI, Milano 1975. Per quanto riguarda la storia dell'etica greca e romana M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari-Roma 1989.

Tuttavia, dal momento che questa *non* è in alcun modo una rassegna dossografica delle teorie etiche, ma una "deduzione sociale" in controluce delle teorie etiche stesse dai rapporti di produzione, le fonti principali di questo saggio provengono da opere che indagano il rapporto fra l'elemento materiale e l'elemento ideale della riproduzione sociale. In proposito consiglio il testo di M. Godelier, *L'Ideale e il Materiale*, Editori Riuniti, Roma 1985. L'etica dei modi di produzione tributari è stata ricavata da S. Amin, *Lo sviluppo ineguale*, Einaudi, Torino 1977, e quella delle forme di dispotismo precapitalistico da H. Jaffe, *Stagnazione e sviluppo economico*, Jaca Book, Milano 1985.

A proposito della discussione sulla origine dell'etica nella storia e sulla posizione darwiniana di Kautsky si veda K. Kautsky, *Etica e concezione materialistica della storia*, Feltrinelli, Milano 1958-75. Per la posizione contraria, di tipo kantiano, si veda E. Agazzi, *Marxismo ed etica*, Feltrinelli, Milano 1975.

Sull'etica degli antichi si veda soprattutto F. P. Ciglia, *L'Etica Nicomachea di Aristotele e il problema morale nella filosofia antica*, Paravia, Torino 1997 e S. Maso, *L'etica di Epicuro e il problema del piacere nella filosofia antica*, Paravia, Torino 1990. In questi due ottimi libri divulgativi il lettore troverà tutta la bibliografia ulteriore che vuole.

Un testo ammirevole su Platone è quello di A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari-Roma 1997. A più di duemila anni di distanza da allora, chi si pone astrattamente

problematiche etiche senza *prima* aver seguito il motto orfico "conosci te stesso" (e cioè sappi cosa vuoi veramente) perde il suo tempo e soprattutto lo fa perdere agli altri. Le citazioni "scandalose" di Zenone sono tratte da AA.VV, *La saggezza stoica* (a cura di P. Innocenti), Le Monnier, Firenze 1982.

La chiave storica della legittimazione pauperistica del cristianesimo allora (e per analogia del buonismo imperialista oggi) si trova in P. Brown, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Laterza, Bari-Roma 2003. È tutto scritto, basta leggerlo.

Sull'etica medioevale si veda Tommaso d'Aquino, *Metafisica, antropologia, etica*, La Nuova Italia, Firenze 1999, con ricca bibliografia ed indicazioni per ricerche ulteriori. Un'operetta fondamentale per capire la fondazione dell'etica moderna, che non posso che raccomandare caldamente, è M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978.

Su Hegel raccomando un libro solo, che però è molto ricco sui temi etici e politici (cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992). Chi vuole iniziarsi al ricco pensiero di Bloch può cominciare con la raccolta di interviste di E. Bloch, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma, 1984.

La mia lettura di Marx, a parte l'accettazione dell'ontologia dell'essere sociale di Lukàcs, è più aristotelica che platonica. Si veda in proposito M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens, Paris 1992. Bellissima è l'operetta di Ludovico Geymonat, *La Libertà*, Rusconi, Milano 1988. Utile può essere lo studio del filosofo che in modo più rigoroso ha studiato Marx come un filosofo etico: cfr. G. Ragona, *Maximilien Rubel (1905-1996)*, Franco Angeli, Milano 2003. Sul dibattito anglosassone sull'etica nel marxismo vedi AA. VV, *Marxismo e giustizia*, Il Saggiatore, Milano 1983. Sul rapporto fra etica e comunità si può iniziare con A. de Benoist, *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2003.

Per finire citerò quattro testi in greco moderno, che sono inutilizzabili per il lettore italiano che non conosca questa lingua, ma che ritengo onesto citare perché li ho utilizzati ampiamente per scrivere questa mia storia dell'etica priva di dossografia. In primo luogo Th. A. Kalomalos, *L'eredità di*

indipendenza dei greci, Stochastes, Atene 2003, in cui si distingue analiticamente fra modo di produzione schiavistico e modo di produzione dei piccoli proprietari indipendenti. Poi Ch. Theodoridis, *Epicuro. L'autentico punto di vista del mondo antico*, Estia, Atene 1981, il cui contenuto è riassunto nel titolo. Poi A. Chryssis, *Il Marx della rivolta nel giardino di Epicuro*, Govosti, Atene 2003. Infine, G. Karambelias, *La deviazione fondamentale*, Edizioni Alternative, Atene, 2004, in cui, seguendo Epicuro, la deviazione "etica" che viene proposta è quella del superamento del determinismo e del messianesimo.

Si tratta di un sentiero strettissimo, che passa tra i tartufi, da un lato, ed i piromani, dall'altro. Ma anche se è stretto ci si può passare.

Indice

PREMESSA

Chiarimento al lettore del metodo impiegato in questa storia dell'etica

INTRODUZIONE

Sulle tracce incerte di una continuità nell'oggetto del ruolo dell'etica nelle società umane

CAPITOLO PRIMO

Il nesso di etica e di religione nella etnogenesi delle comunità umane

CAPITOLO SECONDO

L'etica nel modo di produzione dei piccoli produttori indipendenti della Grecia classica dai presocratici ad Aristotele

CAPITOLO TERZO

L'etica nel modo di produzione schiavistico ellenistico e romano da Epicuro al tramonto del mondo antico

CAPITOLO QUARTO

L'etica messianica di salvezza nel primo cristianesimo fino alla "normalizzazione" costantiniana

CAPITOLO QUINTO

L'etica gerarchica nel modo di produzione feudale europeo comparata con l'etica di altri modi di produzione tributari

CAPITOLO SESTO

L'etica della modernità europea nell'epoca di transizione tardosignorile e protoborghese

CAPITOLO SETTIMO

L'etica nel modo di produzione capitalistico classico nelle sue varianti complementari borghese e proletaria

CAPITOLO OTTAVO

Il ruolo dell'etica nel contesto del comunismo storico novecentesco recentemente ed irreversibilmente defunto (1917-1991)

CAPITOLO NONO

L'etica nel modo di produzione capitalistico attuale integralmente ed inaspettatamente postborghese e postproletario

CAPITOLO DECIMO

Le critiche e gli smascheramenti della morale, presupposti inconsapevoli dell'etica nichilistica postborghese e postproletaria

CAPITOLO UNDICESIMO

Il luogo filosofico di un'aporia. Il pensiero di Karl Marx fra superamento della morale ed etica dell'emancipazione

CAPITOLO DODICESIMO

Fra le macerie dell'utopia scientifica di Marx. Determinismo teleologico, messianesimo secolarizzato ed ontologia dell'essere sociale

NOTA BIBLIOGRAFICA GENERALE